想要获取更多资源吗？



《印度佛教史》
[英] 渥德尔 着
王世安 译
《印度佛教史》汉译本序
任继愈

英国学者A·K·渥德尔着《印度佛教史》，1970年出版。关于印度佛教史，印度学者和西方学者着述甚多。这本着作的汉文译本，值得向读者介绍。

佛教在印度，曾盛极一时，但它没有能够成为印度社会的统治思想，它不像中国的儒教那样据有至高无上的地位，也没有更广泛地影响人民群众的社会生活。说到它的势力，如果勉强与中国的思想比较，倒是有点像中国的道教的地位；它有源远流长的传统势力，但不是正统；它有一定的信仰群众，但不占多数；它统称为佛教，但又有许多分支流派。

佛教产生在印度。国际学术界人士多认为印度是个重视神话传说而不重视历史的民族。这种看法是否十分科学，还可以研究。治印度古代史的人确实感到关于古印度历史上的事件和人物，真真假假，虚虚实实，很难确切地指明它的年代。着作也是注重口耳相传，师徒授受，不重文字。造纸术的应用也比中国晚得多，很多着作写在贝叶上。五世纪初法显到印度寻求律藏写本，在北天竺诸国，皆师师口传，无本可写。据《付法因缘传》载：

阿难游行，至一竹林，闻有比丘诵法句偈：“若人生百岁，不见水老鹤，不如生一日，而得睹见之。”

阿难语比丘，此非佛语，汝今当听我演：“若人生百岁，不解生灭法，不如生一日，而得了解之。”

尔时比丘即向其师说阿难语。师告之曰：“阿难老朽，言多错谬，不可信矣。汝今但当如前而诵。”

原始资料写定时间较迟。多为若干年后的追记，史料的真伪辨别，是研究印度古代史的一大难关。《佛国记》、《大唐西域记》给研究印度历史的学者们提供了极为珍贵的原始记录。它填补了公元四、五世纪到七世纪的一段空白。可惜法显以前一千年间，还是说不完全，而这一段，正是佛教发展史上的极关重要的历史时期。

渥德尔的《印度佛教史》，虽然篇幅不大，是一种教科书式的着作，但它运用的材料相当广泛，作者的态度也比较客观。他没有笃信者的框框，对佛经中的记载，不轻信。作者也有较好的语文修养，利用印度的多种语言，从中找出可信资料。作者还利用近代考古学、民族学、人类学的成果，并利用了汉译佛典中保存的一些资料，因而书中的记载平实、可信。

作者不只是一位史学家，也熟悉佛教哲学。他对佛教思想，特别对因明部分给以较多的篇幅。这固然表明作者的兴趣所在，也反映了作者的学术造诣。

渥德尔教授对古代印度社会历史现象予以适当注意，这种努力也是值得肯定的。作者还从发展的角度说明佛教从小乘到大乘的过程。这种观点也是可贵的。

《印度佛教史》这一着作是一本较好的书，原因是多方面的。原因之一即作者不受宗教迷信、佛教神话的干扰，所以叙述的历史较有说服力。

这本书也有不足的地方。由于作者缺乏唯物史观，有些现象，只能停留在表面描述上，比如本书讲到佛教的起源时，叙述显得比较一般化。又如汉泽本中保存的古印度佛教史的资料十分丰富，比汉文以外其它来源的资料都多，而且时代较早，却没有很好利用。藏文资料也很丰富，作者也未利用。书中还有一些论述失之武断，这都是本书不足的地方。总之，金无足赤，书无完书。这本书瑕不掩瑜，是本较好的大学参考书，在国外已有定评，值得向读者推荐。
本书的译文也值得向读者推荐。

翻译一种专业书，译者要具备一些必要的条件。译者要诵晓译出和被翻译的两种文字，这是人们都明白的道理。但是还有更重要的一条，即译者通晓这门学问的基本内容，而不是望文生义。佛教有它的特殊的范畴，同样一个名词，佛教经典中有特定的涵义；不了解它的思想体系的大致规模，光靠抠字典是译不好的。也就是说，译者一方面要知道原着的意思，还要力求译文所包涵的意思是原来的，而不是附加的。如果译者对所译着作涉及的专业比较熟悉，在翻译中还能随时发现原着中的失误和不妥的地方。本书的译文中加入了不少“译者注”，不要小看这字数不多的小注，它如实地向读者指出了原着的问题和缺失，也表现出译者的学识和造诣。细心的读者将会从中得到必要的知识，这些知识恰恰又是读原着所得不到的。

译文要忠于原着又要明白畅达。这一点许多汉译本早已做到了，但是也有不少译着没有做到，读起来显得别扭。从事翻译工作的都深知此中的甘苦。道安有“五失三不易”的体会，确是经验之淡。王世安先生的译文的优点是文字简明。简是要言不繁，明是晓畅通顺。只要和原文对照，不难发现译文简明不下于原文，其清晰条畅，举重若轻，或为原文所不及。

王世安先生，湖北黄梅人。黄梅为禅宗五祖弘忍传法旧地。王先生早先受业于北京大学汤用彤、熊十力诸先生，好学深思，卓然有所立。毕业后，遭际坎坷，漂泊汨罗、洞庭间，从事教育工作数十年，桃李遍湖湘。晚年息影林泉，借住香山之麓，为《佛教大辞典》搜集词条工作。这部译文是他利用余暇的作品。每译成一章，我有缘得以先睹。值此书即将出版之际，愿写这一短序向读者推荐。

目 录

第二版序

根据1965年本书初版完成之后的佛教研究，第二版有些修正。修正最大的是关于陈那的第一节；北川（Kitagawa,1965）和服部(Hattori, 1968……)辑集的梵文资料，使我们根据陈那自己的语言对他的哲学思想作出颇为全面的介绍成为可能。北川秀则（Hidenori Kitagawa）英译《集量论》二、三、四、六卷，并附以梵文残本，自1972年笔者邀请他任客座教授来多伦多时即已开始，可惜早逝，未能完成，对于这种冷门研究，真是一个严重的损失。

陈那属于何部派的问题已经证明是特别难解决的。他的影响非常大，他的着作实际上遭到佛教和非佛教的一切哲学派别窃取，被改削或曲解以适应他们的观点。上座部在一方面，唯识宗在另一方面，似乎都接受他的认识论学说，在他们自己的部派内研究他的着作，尤其是他的继承者法称等人的着作。服部和北川教授，还有他人，遵照某些汉语传统，曾经假定陈那是唯识论者，虽然这会引起解释上不可克服的困难。在第一版中我们依据斯采拜斯基(Stcherbatsky)将陈那看做是无着的信徒，后者从唯心论退回到实在论，因而创立一个新的宗派，我们称之为因明派。我们接受了弗劳瓦纳关于两个世亲的论文，自然得承认陈那是无着的兄弟第一个世亲的弟子，虽然弗劳瓦纳本人对于此点也颇含糊其辞，后来也不一致。弗劳瓦纳给陈那着作编定年代，以及陈那哲学从唯心论到实在论的演变的看法，我们当时也一样接受了。然而关于《观所缘缘论》的“对象”(境)的疑点使整个的演变看法发生问题，似乎证实了伐遮婆提弥湿罗(Vacaspatimisra)和他人谓陈那像法称一样属于经量部的说法。这样一来大概可以推断他是写《俱舍论》的世亲的弟子。作者的学生毛利雅(A.S.Moriya)在讨论法称的一篇博士论文中，对这个问题作过充分的研究，他判断这两个人都是经量部徒。我们第二版中采取了这个结论，并作出相应的修改，最重要的证据都加了说明。

Object（对象，客体，事物，境，外境……）这个字一向用来翻译许许多多的梵文和巴利文术语，而它是我们弄清楚陈那观点的起点，这个问题甚至在第一版出版之前已经引起进一步研究，在索引中（607页）增加了一条注解，结果所缘缘(àlambana)只是表示意识中的内在对象（内境）。这条注解是1968年凭各页校样编索引时作出的，后来扩展成为一篇论文于1975年发表。这一方面研究的成果已经采入目前这一版，将àlambana（所缘）译为support(所依)等等。

关于perception(知觉)(英语作家拿这个字用于各种不同的意义)和sensation(感觉)的问题，以及关于更精确理解古佛教五蕴理论的问题，都关系到所有上面这些讨论。似乎较接近的办法是将“现量”即通过感官的认识或知识译为sensation（感觉），而将perception留给“想”（saüj¤à)这个古老的术语，“想”即是一件感觉经验心理上的纪录，后来又被认为包括通过某种概念认识它的过程。在五蕴系统中，感觉或感官经验，和五官都包括在“色蕴”（r?pa）中。所以像一向那样将“受”(vedana)译为sensation（感觉）是不适当的。根据各部派的解释，“受”是对一个经验的乐、苦、喜、忧、无记的反应，似乎都接近于emotion(感情)，本版就照此翻译。也许它当初所指模模糊糊有些像英语feeling一词（包括身体感官的感觉和心理的感情或情绪），像一般的经验感受一样的普泛，我们使用emotion,可以希望表明这一趋向，在系统分析中这个名词变成专门术语，与身体的感官经验分别开了。

“达摩”（dharma,法）的基本概念，作者进一步研究过，其结果发表在一篇论文《法与境》中(1971)。那里提出结论，“法”几乎等于“原则”“法则”，并非“原素”“境界”，也不干脆是“现象”，这也体现在本版中。《概念之概念》一文(1971)不要求此版作什么修改，倒可以作上座部提出来的佛陀说法有世俗的和哲学的两种层次的问题的附录(参阅下面150—2等页)。与此有关的还有一篇文章《龙树是大乘佛徒吗》(1973),反映出像《印度哲学纲要》(多伦多大学1967年，它也包括我们根据北川和服部的着作，对陈那研究所作的第一次修正)这课本中所述那位哲学家的批判哲学更精确的译文。在理解《根本中观论颂》的作者方面这一进步，引导到后面的一些修改(尤其是379页)。

诃梨跋摩的《成实论》的简要介绍(419—21页)根据笔者另一学生胜良（S.Katsura）教授的博士论文(1974)重新改写了。345页作了相似的修改，基于雪斯特(N.Schuster)教授的论文(1976)，大乘的早期发展现在可以更详尽地叙述了，这是得力于他对《圣雄长者请问经》和《大宝积经》中其他经文的研究。有那样的学生对一些最重要最困难问题从事研究，是一种愉快和鼓舞，除已提到的几位之外，还必须加上：布列斯勒(Priestley)教授，他给第一版很多帮助，他对龙树五部哲学着作的翻译，我在急切的盼望着；波边(F.Watanabe)教授(1976)和藤源(K.Fujimoto)先生，他们在那些狂热分子企图破坏1977年佛教博士论文方案期间很可惋惜地离开多伦多之前，曾经用英语全文翻译传统上视为标准中观哲学概论的月称的《入中观论》和《释》。

在陈那的梵文残篇之后，增加到原始资料中间去的最重要的东西是布罗丹(P.Pradhan)编印的《阿毗达摩俱舍论释》梵文原文。这个领域更加充实丰富了，由于出版了极多过去找不到甚至不为人知的梵文和巴利文原典，这些我们都载入附录书目，偶然采作正文的参考。几乎不必在这里重复说明此书完全根据第一手而不是第二手材料。有少数第二手材料，发现作为基本指导是有用的，为第一手材料所证实或修正，也收入附录书目，例如斯采拜期基的着作，但是并未打算检查大量现代的佛学着作。然而原典译本就读者所关心的一般都载明。

索引的页码附注很难得完全正确，我们提醒读者，索引附注和本文中的交互参证，可能有一两页出入。

佛教是什么？佛陀是一个哲学家，他的教义极近于我们的四至六章之所陈述。这不是巴利正典的上座部，虽然后者恰好是重构佛法中现存最重要的资料来源。上座部在第九章有它的适当地位。我们的三至六章代表一切已知佛教派系的共同立场，他们全体都以各种不同理由增加新的理论主张。第四章的教义，请注意，包括证道三十七法(三十七道品)，证道三十七法又包括八正道，八正道又包括四谛，四谛又包括因缘缘起，即一切法依因缘而生起，这种基本观点又是我们第五章的主题。所以第四章代表佛陀的修持之道，第五章显示佛陀的学说理论；一般术语即禅定(samàdhi)和智慧（praj¤à）。第六章讲述佛陀所教另一大支修行法，即由在家人用之于社会者，居士弟子在原始佛教僧伽团中与比丘比丘尼占同样重要地位，表现为社会幸福与出家人的福利之间最紧要的联系。

在保存佛陀哲学的许多派系中，就我们所知，以上座部、多闻部和经量部似乎最忠实于佛陀思想。凡属三者一致的地方，其实经常如此，可以说我们就得到了真实无伪的佛法传统。其他一切均属哲学史和宗教史的一部份，关系到的是它本身的资格，时常是从原始教义的某一方面引伸出来，多少有所歪曲。甚至大乘中奇怪的“法身”概念，一种形而上学的绝对体，也可以申辩是基于《相应部》中所提出的自然的统一性（见117页），虽然佛陀不可能承认这样的实体化，把从经验中得来的原则视为永恒的实体。在任何佛教派系中最少真实性的发展是宣称导师们具有权威以代替原始的凭经验靠实证那种性质的东西。

最关紧要的禅定修习，已经证明比只有少数人感兴趣的批判的经验和伦理的哲学更经常多见，往往覆盖着吸引大多数人的神奇玄想。上座部、禅宗、喇嘛教尽管有许多表面差异，同样有修禅定的共同立场，这是原始佛教的立场，因此使他们有资格承当佛陀弟子的名义。

关于佛教传统的文学方面的研究，在第八、九章中大略论及，在另一着作《印度通俗文学》中作了更广泛的发挥，在该书中作为诗人的马鸣、猛尊者(Sura)、月居士(Candragomin)、法称的作品，沙罗诃的歌谣，康合和湿婆主的史诗，都可以发现在印度文学及其评论的段落中有所讨论。

A.K.渥德尔

1980年

初版序

关于佛学的现代着作，汗牛充栋，不可胜数，读者随便涉猎几本，便会相信，佛教内容原是八面玲珑，见仁见智，可以各随所好，人人异说。那样的结论，虽然模糊，于知识无助益，可是直到今天还可以说是持之有故。是否佛教教义自始就是那样模糊混沌，更加引起争论。有许多像是权威的着作，就一般而论，关于佛陀的原始教义，作出悬殊甚大，有时完全相反的申述。至少很清楚，迄至公元二世纪，印度佛教有各种部派，虽然他们宣称所传扬的是地道佛陀教义，可是歧异非常巨大。在此情况下，现代作家，尤其是学者们，时常站在某一边参与古代的争论，或者利用极端谨慎的名义，有些人认为这是严格学院派的标志，宣称我们根本不知道佛陀教导的是什么，而且今后也不可能弄清楚。

既然写了那么多的书，而又没有产生令人信服的结果，看起来对原始佛教是什么的问题再提出一种解决方案，似乎会是徒劳无功的，笔者在一部早期着作中(《巴利文导论》p.11)曾经实际声明放弃那样的目的，建议坚持直接钻研古代原文经典。然而人们对这个问题仍然要求一个答案，同时似乎有可能发现这个困难而诱人的答案。本书就是企图作出一个答案，尤其是就现有的证据运用易为人们接受的演绎推理方法证明它的正确性。因此我们不得不让这本书讨论一下方法论，但也尽量限制在绪论部分，虽然它也影响了下文的表现，也许使这本书看起来更像罗列证明材料，而不是发挥主题。想大略看看佛法教义的匆忙的读者，如果愿意姑且相信材料的真实性问题已经解决了，大部分绪论可以忽略不读。

本书采取的形式是随佛教在它的发源本土的发展与传播作一番历史考查。目的为了表述佛教学说理论，而且给以阐明：历史背景只在阐释部分中略陈梗概，表明佛教思想家对之作出反应的环境情况和连续出现的思想观念可以于其中照次序安排的历史格局（这种次序有说明作用：当我们知道哪些人是某一位的直接继承者，我们就更能够看出他的旨趣之所在）。最广泛的历史概述是在开头部分，意在表现佛陀时代之前的印度，然后引导到佛教由之生起的背景。

作者深切感谢德琼教授（J.W.de.Jong）和布列期勒先生(C.D.C.Priestley)鉴定汉语三藏经文的引证材料，帮助比较印度的来源出处，以弄清他们对一些最基本术语的读法解释。同时还要感谢汤山先生(A.Yuyama)通知日本学者关于汉语本四阿含所属部派问题的讨论，和柬太尔教授(H.V.Guenther)对一些西藏资料的报导。

A.K.渥德尔

1965年

绪　论

佛教知识的资料来源——方法论——三藏——本母——部派——三藏内部编年——佛法与其对立学说的比较——释义

佛教知识的资料来源

我们所用的材料主要是古代原文经典，虽然这只是古代文献幸存的一小部分。当穆斯林以其剑与火横扫亚洲西部中部南部大陆时，佛教古经籍和其他印度古文献丧失迨尽。尤以十三世纪初征服佛教故土之一役，灾难最为深重，凡佛教徒所藏图书，尽行搜出，付之一炬。所以我们今天所能利用的印度佛教原典只有：(a）在锡兰、缅甸、柬埔寨和泰国保存完好的古印度佛教某一派所宗奉的经典。(b)保存在尼泊尔，印度晚斯佛教所存认的一部不很完整的经集，附有一部辅助性着作的选集。(c)还有少数散布在其他各地的印度原文经典，例如保存在西藏、日本和印度西部某些耆那教徒的藏书中，以及埋藏在中亚的墓窟中者。此外还有大批的非印度语言，主要是汉文和藏文的翻译经典。它们比现存的原文经典更为丰富，可以反映更多的佛教古宗派，但是有局限性，它们只是从原始经集总体中挑选出来的经典选集，所代表的主要是在东亚建立并长期存在的佛教后期宗派。

除了古代原典之外，还有更多中世纪和现代旨在弘扬教义的着述，有依经的注疏，有独立的论着。它们是用多种语言写成的。在印度写的只保存一部分原文和译本，而且就此类辅助着作的保存情况而论，比古代正式佛典方面更差。另一方面有些在印度之外的宗派，一竟兴盛不衰，传至现代。他们撰写了内容广泛的辅助着作，拥有此类着作的浩瀚收藏，而且他们仍然保持师徒相承口头解释的传统。这种对文学意义的传统解释一直是现代人理解佛法的基础。可是真要达到照当日撰造者原意如实理解早期佛典，我们还必须从至今尚存的各种宗派回溯一大段历史路程。

其他重要材料是有关佛教史的考古资料：古代遗迹或其废墟、塔、庙、僧庵、学寺、雕刻、绘画，这些事物在某种程度上都反映了当时的教义。而首要的是从古代遗址中发掘载于碑刻或金石铭文中的当日文件，可供考核历史年代之用。

方法论

我们所利用的古代经典是否包含有真正的佛陀当日亲口宣说之言呢？其中很多，目的本在如此，然而教义内容常有矛盾。所以无论如何不能不检查其真实性而仅就表面价值来接受它们。

根据各部派一致不二的传统说法，佛灭度(parinirvà?a)后，其生平言教凡为弟子门徒所能记忆者，都集体地排演背诵过，称为“结集”。每一段对话和讲演，经在场者认可，确属真实无误，由此编成一套完整的佛典原文体系，以后用背诵口述方式相传下去。数百年后，经典原文才用文字记录下来，以手抄本保存，与口传方法并行。这一套原始经典以后称为“三藏”(Tripi?aka，三藏，大藏经，一切经)，梵文原义谓佛陀言教三方面的传统，因为它分为三个大部分。我们今天所保有，为早期佛徒所承认的这一部三藏，是否可能属于部派分裂之前的原物呢?

三　藏

事实上我们有多种三藏。从斯里兰卡和东南亚得到一种上座部(Sthaviravàda)修订本的巴利文三藏；从中国得到一种很大规模的三藏，主要是印度原文的中译本；从西藏得到一种与前者类似的藏文三藏，其中还有蒙古文译文。汉语和藏文的三藏有很复杂的逐步修改相互分歧的历史，这里不必细谈。无论中国和西藏的译者编者都相信印度存在一种三藏，他们的原本是从印度逐渐搜集得来，然后翻译编集为地方版本三藏。这一工作经过数世纪的努力，也未最终完成。

其所以不完备，并不能责怪中国、西藏的译者和印度助译的学者们。即在他们工作的同时，印度佛教徒仍在不断地纂造新经典，或有意冒充，或后来误认为佛所说经。而且越古老的经典越是有许多后来增添上去的附加部分，所以结果时常要求重译：有许多实例说明也许是同一原文，而有连续几种译本，篇幅逐渐增长。印度佛教继续发展变化，新部派在改订三藏上施展手法，利用经文证实其主张。当时并没有一种中心权力阻止此事，反之佛教的组织是多中心的，每一地方团体都有自主权。

这种情况，我们不必失望。佛教徒在印度和他地都记载他们的历史，现在还留存大量古代和中古文献可供参考[
(原文p.5)参看书目C.佛教历史部分。]。其中一致表示在最初结集三藏之后，将近百年，佛教是统一的，后来才发生不可调和的分歧，渐次分裂为不同的部派。一般认为大约公元前一世纪已经有了初期的十八部，各有自己订定的三藏。我们现在只有其中一部是完整的，但另有六七部虽残缺不全，仍留很大的部分[
(p.6,1)参看书目A.]。此外我们还有各种这些经典内容的引文可作参考。例如哲学家龙树大师(Nàgàrjuna 公元二世纪)曾经援引过一段经文，其注释者月称(Candrak?rti
公元六世纪)说在各部派所奉经典中都可找到[
(p.6,2)M?lamadhyamakakàikàs（根本中观论颂），附月称Prasannapadà（净信疏），by La Vallee Poussin,圣彼得堡1903-13年版，p.269。
]。

我们所能找到的一切材料一致说明十八部各自有其不同修订本的三藏，我们有些材料还可以维护非十八部所藏某些其他经典的真实性。他们是不属于十八部的后来宗派所承认的，此宗自居摩诃衍那(Mahàyàna),意即大乘。照摩诃衍那历史家所说，部派佛徒原来不知道这些经典，然而都是佛陀宣说的。他的世间声闻弟子(sràvakas)还不够程度，不能了解，故不付托他们记忆流传，只在超人间的世间宣讲弘扬，然后保存于地下龙宫或上界诸天等地方。二世纪初(迦腻色伽王
Kaniska在位之后不久)印度出现大批的高僧大德，能够讲解这种特别经典。从此大乘经典脱出潜隐之所，得以流行于世间[
(p.6,3)例如：多罗那它原着，谢佛纳译本61ff，参看书目C.多罗那它条下。]。

即使我们怀着最大的善意，也不能接受这些话头作为历史事实。纵然我们承认教义与经文秘密传授的可能性，那也就等于说六百年后别人能做成功的事情他当时就办不到，这是对佛陀能力的莫大诬蔑。我们有事实证明，从语言和文章风格方面看，大乘经典应当迟于各部派所知道的三藏，它是属于更后期的印度文学。一切早期佛教，甚至大乘本身(除了密教金刚乘Mantrayàna,或真言宗)都承认如来言教非为秘密保藏，而是为了公诸人世，传播正觉，普利众生。所以我们可靠的立场是只利用各派佛徒所一致承认真属佛说的经典(大乘也承认早期佛典和他们自己的经典一样真实不伪)，只有部分宗派承认的经典，则皆暂置不用。大乘佛教将在以下关于他的历史章节中加以考查。大乘佛教事实上是从早期十八部中某一部或某几部逐步发展而来的，最初他们并不是根据任何新经典，而是根据他们对普遍承认的三藏所作的独特的解释以建立其主张。在我们研究三藏教义时也将对那些解释联系其他解释给予适当的注意。

当我们考查现存十八部三藏时，我们发现有一部分共同一致的内容，虽不很完整，但是实质性的。即使最保守的早期部派似乎也在经集中添加新经文。然而这些经(s?tra，契经，佛说经，素坦缆)有个中心体，分为四组，在各种已知的版本中都是相似的，因此可以断定它们是同一经文原本的不同修订本。这些经构成三藏之一的经藏(S?tra
Pi?aka)的大部分。既然大家公认佛所说经是佛教思想理论的根本资料，我们将比较各种不同部派的修订本，严格地辑出一部经文作为讲解在部派分裂之前所存在的佛教思想的根据。这里要说明一下，尽管他们的经文如何歧异，却不影响佛陀的教义[
(p.7)参看拉姆特《印度佛教史》Vo1 I, p.171。]。

确定所能得到的修订本三藏各自属于某部派当然是很重要的，然后以部派分裂的历史作为经文传统的谱系，我们就可以看到一个由比较得来的原始模型是属于传统经文的某一部分。巴利文三藏是上座部的修订本。现在在梵文中能找到的片段经文，除了一个极短的片段，一般都同意是属于一切有部(Sarvàstivàda),或其后期分支根本说一切有部(M?lasarvastivàda)。在中文方

面，我们有《四阿含》(àgamas)中每一种的完整译本，还有其中一部的残缺本，以及名目繁多的单行佛经译本。它们并非属于某一单独部派。可惜中国的传统关于经典的来源模糊不清，已经证明很难确定它们属于何部派。有些日本学者曾致力于此一问题，我们在这里提出的论断多半依靠他们研究的成果[(p.8)赤沼，松本，平川，松山等人，参看书目杂着部分。]。

汉译《长部》(Dirgha)(T1)的渊源所自就是大家猜测的问题，一般的猜测是说它属于法藏部(Dharmaguptaka)。

汉译《中部》(Madhyama)(T26),似乎大家同意属于一切有部，因为与已经确定属于有部的现存梵文片段密切相符。

《相应部》(Saüyukta)(T99)与梵文相应部片断完全相符，现在已经证明属于一切有部。其残缺译本(T100)照中国传统说法属饮光部(Kàsyp?ya)。(没有足够的理由怀疑此点，虽然有些日本着作者认为还不能确定。)

关于《增支部》(Ekottara)(T125)有很多争论，归属问题看法不一，有些人说是属于法藏部(例如Matsumoto,松本)，也有人主张属于大众部(Màhasaüghikas)(如Akanuma,赤沼，但后来他又修改了，认为属于大众部分支说假部[Praj¤aptivàda]更为可靠。)属于大众部的论据似乎不充足：反之，其经文与该部某些学说发生矛盾。（例如它和上座、法藏,化地[Mah?sàsaka，或译弥沙塞部]等部一样，主张阿罗汉果[arhants]不退转；再则它和中国现存的大众部毗奈耶[Vinayas]有很严重的不一致之处。）将它归之于派生的部派如说假部也不能回避全部困难。实际上增支部很像是法藏部经典，因为它很符合法藏部的理论特点。所以增支部说到比丘有二百五十戒(250 pràtimoksa
rules)，这个数目在今日尚存的律藏中所能找到的，仅与法藏部律(即四分律 Caturvarge Vinaya)相符合。再则这部经典的塔象(st?pa)有其同样突出的特点。(当然正如普遍承认的，这部增支部中，也有些大乘佛教窜入的内容。)

因此汉译四阿含似乎包括一切有部，法藏部和饮光部的修订经本，把它们与上座部经文作一比较研究，我们可以得出这些部派分裂之前的原典模型。说一切有部可能是孔雀王朝阿育王(Asoka Maurya)在位时期(公元前三世纪)脱离上座部，而饮光部(或雪山部
Haimavata)和法藏部成为分别的部派也许早在公元前二世纪。（关于这些分裂请看第八、九章。）

在多不胜数的单行本佛经中很可能有些代表其他部派，但是很难弄清楚它们到底属于何部，本书很少利用。唯一利用的是安世高所译《大缘生经》(Mahànidàna
S?tra)，已经证实它很接近上座部，但也不很确定，可是安世高是早在二世纪的人，这就有其价值。

在律藏(Vinaya Pitaka)方面情况比经藏(S?tra
Pitaka)较好，我们有一部汉泽大众部修订本毗奈耶(即僧只律)，拿来与上座部比较，可以使我们回溯到佛教的第一次分裂(公元前四世纪)，此外仅有一件更早期的实际文献涉及此事。既然戒律(vinaya)是僧徒生活的规章，不过偶然关系到理论，对于我们重构佛教学说帮助并不太大。核对这两种戒律可以显示大众部的本子与上座部相当一致。很可注意的是关于比丘戒(Pràtimoksa
rules),上座部比任何其他现存戒本更接近于大众部，虽然其他戒本都是属于从上座部分离出来的支生部派，本来应当与上座部更一致。可惜我们没有大众部四阿含：承用第一次教派分裂而成立的这两个部派名义的两种律本的密切一致暗示两方面与其支生的部派比较起来都是很保守的，如果大众部四阿含有一部出现的话，一定与上座部更相符合，超过上座部与其支派一切有部、法藏部等的相似之处。虽然这四种经集上座部的版本比一切有部较为古老的可能性是很大的（有部四阿含经文较长，可见包括了很多后来增加的部分。）但由于缺乏大众部的经文证实此点，我们对一切有部和上座部的经本还是同等重视。

本　母

三藏的第三个传统部分论藏名阿毗达摩(Abhidharma，或译对法、论、胜法、阿毗昙)，此词原义是关于教理，后来用以表示关于教理的系统研究。也就是在此论藏中，各部派的传本分歧最大。事实很清楚，阿毗达摩文章，都是精心制作，最后定型的。它们是各部派从各种靠记忆和口头传授下来的佛所说的主体部分中抽绎出来代表佛法教义综合统一体的系统着作。在编撰这种系统书籍时，各部派开始采用各不相同的观点，因此互相发生龃龉，有些阿毗达摩书包括有驳斥反对派观点的文字。然而其中仍有大量各派共同的，看得出是由经文摘录、分类编排的材料。

大多数关于最初结集三藏的记载都提到有阿毗达摩一藏，暗示各部派中所流行的阿毗达摩文本在那次结集之前已经成型。另一方面有些记载倒是说他们称的本母(Màtrkà)也在当场结集。本母意为根本模式，不过是佛法体系的标题目录表。现存的阿毗达摩文本，或在卷首列出本母作为内容目录，或将本母分散置于各个篇章之首。看起来很可能在最早时期三藏的这第三个部分简单的即由某一套本母标题所构成，也许是佛陀本人为了给予徒众系统教导而提出的，后来才充分发挥成为各种阿毗达摩的大论着。从今天所能得到的几种阿毗达摩文本中，可能指出某一些是原始本母的标题，但是也难确定在全部所知的标题中到底有多少曾包括在部派分裂之前最早期本母中。

本书作者在《巴利文对法手册（Mohavicchedani）出版序言》（其实就是一篇本母评论）中，讨论过这个问题［（p.11,1)《巴利圣典汇编》伦敦1961版。
]。曾提出从一切资料中所发现的一套七项标题是原始的，也许最初就是由它们构成整个本母。最值得注意的是这套项目也以显着地位出现在描写佛陀在世最后几个月的《大般涅盘经》(Mahàparinirvàna S?tra)某一品中[（p.11,2)
上座部巴利文长阿含II120；一切有部梵文本《大般涅盘经》（Waldschmidt版）p.224；汉语本TI
No.2。]。佛陀临终之前，召集随从弟子，交代他们一套佛法总纲，嘱咐他们参究修持，则佛陀之道，最上乘法，庶可长存不没，普利众生。这个佛法总纲根本就是那七个项目。这里我们又有一个指标，是有关经典尚存于世的一切部派所共具的，它可以给我们指出原始佛教的要义是什么。

部派

我们已经提到佛教早期的部派，假定是十八部，他们对于代表佛陀言教的的中心体实质上态度是一致的。也得到每一个部派有各自增加的经文，在论藏方面歧异较大，甚至互相争执，以致造成分裂。他们的分歧是关于什么呢？这种分歧是否影响根本教义，或使教义不明确呢？

从部派之间的论战中，从部派分裂的历史叙述中，我们发现所以分歧的几种主要理由，举出于下：

阿罗汉(arhant)是否可能退转到世俗缠缚中去？(脱离一切执着烦恼，达到精神清净境界的修持者名阿罗汉。)

除了净和染两种心法之外，是否还有第三种非净非染的中性心法？

在佛经中佛陀常用的人我(补特伽罗，pudgala)这一术语是指真正的实体，而且还从一个身体出来投胎转世到另一个身体呢？或者只是日常语言中的惯用语，而在哲学论述中应该用严格分析而来的几种实在法相来代替呢？

如果不是人我，是不是法相的集合体五蕴(skandha)轮回转世呢？

理解真理的程序是逐步渐进，或是一种直觉的彻悟突然到来呢？

是否一切法无论过去现在未来都存在呢？

佛是否超自然(具有超经验的神通力)呢？

一切经中的佛语是否都是直接(确定的)陈述，或者有些是间接陈述，还需要特殊解释呢？

一切行向(saüskàra)是否都是刹那生灭呢？

善行能否自然生长呢？

这些问题很少影响教义主旨，即使在佛经中搜集大量详细材料也一样。各部派似乎都同意佛陀说教的措辞，争论之点只在次要问题上，或者存在有不同解释的可能的地方。

以下将有专章详细探讨部派发生的历史。比较他们对上述问题的解答，并校勘考订十八部经文以追索他们的原意，可以使我们知道最早期佛教徒的思想认为：

阿罗汉不退转，

我非实体，

诸法无常，

一切行向刹那生灭，

五蕴法不轮回。

他们也许主张修行一般是渐进的。至于剩下的几个问题，大众部与其支生的部派一致的意见与上座部及其支派正好相反，而双方势均力敌。这里大众部占了便宜；因为我们很少了解他们的分支之间意见有何不同，其中一些很可能与上座部相一致，保持更原始的观点。所以我们不能确定最初是否主张有非染非净的中性心法；经中言教是否皆为直接陈述[
(p．13)也许不是，因为大众部一般都否认。]；善行是否可以无意识地生长发展。关于佛的超自然问题，虽然全体大众部团体也许以某种形式肯定此点，但在细节上有分歧。即以此原因，其中有一派退出了大众部，自称为超验学派即说出世部(Lokottaravàda),与持此观点远较温和者相对立。现在更清楚了，在大众部团体中超经验主义的思想影响继续发展，到后来产生了大乘教。这表示此种思想在这个团体方面原是一种创新，首先并不很明确，后来逐渐积聚了势不可当的力量。

根据以上的讨论，我们可以说没有任何部派代表当初那一套原始观点，只有大众部是可能的但不一定是实在的例外。像上文所提到的，不过因为缺乏他们内部的辨论材料，我们产生一个虚假的印象以为后期部派团体之间是很一致的。最早的佛教徒对这几个特殊问题是否有意识地持有那一套原始观点，很可怀疑。在部派分裂之前，那许多问题也许根本就没有发生过。

三藏内部编年

假定三藏像各早期部派所一致承认是早已成立了的，我们能更进一步在它里面确定某些经典较早，某些经典较晚吗？如果做得到就会使我们说得出在佛灭后一百三十七年(部派分裂的可能日期)中间佛教教义是否经过一些发展变化，虽然我们所知道的三藏是那段时期以后的佛教徒所承认的经典。对上座部巴利文三藏分层次的整理工作已经取得了一些进展，这是唯一原封未动的印度语言三藏版本。许多尝试要将这部经集的历史列出纲领，对于何者属于早期原物，不过都是主观臆断，对我们没有多大用处。然而有一种很客观的经典分析的科学方法，可以用于部分

的三藏：这就是韵律研究。笔者在过去的一篇论文中[
(p．14)《巴利文韵律》。]曾经追溯过上座部经典编撰时代的诗体韵律的历史，证明上座部经文的偈颂不是一个短时期的作品，而是经历数世纪撰造而成的。（这一研究当然包括上座部全部经典，部派分裂之后所增加的也在内。）在此期间所用的韵律，变化相当大，可以将诗体经文按照连续的层次排列。在那篇文章的结论中作了一个简单的说明，指出我们可以从这些层次的排列中发现有关理论发展的线索。这种方法查明的结果正好用于此地。至于散体经文，内容更广泛也更重要，可是不容易联系到这些韵律层次，迄今还没有作过那样的音韵分析，虽然或者也有可能。然而单凭韵语经文，我们也能够获得佛教学说理论历史的重要材料。

佛法与其对立学说的比较

佛教持什么立场以反对婆罗门教（古印度教，Hinduism）,顺世论(Lokàyata,自然主义，唯物主义)，不可知论(Agnostics),正命论(ajivakism),耆那教(Jainism)，以及佛教初起时期其他外道派别？比较这些思想派别可以显出什么理论是佛教所独有的，是它的要义。试图以此方法探索原始佛教，笔者也曾发表过一篇文章[
(p．15)《论初期佛教与当时其他思想体系的关系》，载《伦敦东方学报》1956。]。关于我们到底能否知道一点佛陀当日的学说，适逢今天极端怀疑主义盛行之际，这种尝试也是有用的，可以帮助强调佛陀学说的一些重大特点。

释义

如果初期佛徒对教义理论发生歧异，即使影响经文读法的地方很少，我们理解经文也就很困难，在某些地方一定得不到结论。上文所讨论的方法只能提供巴利或梵语经文，如果不知道怎样解释，也还不能译为适合此书目的的英文。在本书序言所提到的《巴利文本导论》中曾选出一些巴利原本的经文，目的是让读者自己找到解释的途径。即使如此，还是通过必须列出的词汇表暗示如何探求词义的特定方向。在序言中介绍了某些用来编制词汇表的释义方法，其中论据这里不必重复，但是那些方法可以总结一下：

术语的意义必须凭它们出现位置的上下文来判断决定。这个工作也许要从明显常见的文字做起，直到抽象的哲学陈述。

了解文义必须以各早期部派的注释为基础，我们现在是他们的学生。我们可以检查注释看各派之间是否一致，然后回到三藏本文看看他们是如何从他们确信为佛陀语言的系统中照原样细绎出来的。

我们认为存在于早期佛教部派经文之间的方言差异至少没有影响哲学方面的解释：只要将这些术语转换为稍许不同的语言系统就行了。在《巴利文本导论》中限于巴利方言以及使用这种方言的上座部传统解释(至少作为基础)。这里我们打算按照各部派一致的意见来解释佛陀的语言(虽然我们并不知道他所用的是什么特殊方言)。我们采取传统习惯的办法，一般举出术语的梵文形式，因为梵文已经成了印度哲学讨论和普通学习的标准化语言，虽然那只是在佛陀时代之后很久的事情。这一传统习惯，将一切名词术语，无论时期早晚统统归之于单一的语音系统，可以使表述行文简单化。

第一章　佛陀之前的印度文化

古印度文化——雅利安人——婆罗门教——广博仙

古印度文化

根据考古学证据，印度早期文化出现于公元前三千年左右，离佛陀有二千五百年，正像今天上距佛陀一样的遥远。首先是属于青铜时代文化，大略与同时期在米索不达米亚出现的文化，和中国商代末期文化相类似。照现在所知，其主要中心是两个大城市，一个在旁遮普(Panjab),一个在信德省(Sindh),今日的哈拉巴(Harappà)和莫亨朱达罗(Mohenjo
Dàro)两村庄，即其旧址，原名已失传，今日借用两村之名以名古城，两古城接近印度河(梵文为Sindhu)及其一支流，因河水灌溉之利，遂形成文化的基地。此时期文化以该河流命名是恰当的。然而现在公认“印度文化”由此逐渐向东发展到达恒河流域，向东南发展，至少越过了奥吉罗(Aujarat),是故疆域所被，超过了同时期的米索不达米亚和埃及文化，而此广大地区的技术标准化，说明当时政治上的统一，有一个势力远伸的大帝国。

考古学的发现告诉我们当时技术发展和经济制度的一些情况。我们可以看到古印度帝国的一些艺术品，也可以推断一点当时的宗教面貌，但是关于政治制度，所知甚少。碑刻铭文也发现不少，达千百件，可惜今天还不能成功地译读出来。因此不能确定他们是何种族人民：他们是否与已知的某一民族同种，是否使用类似于已知的某种语言，抑或语言上完全孤立，像创造米索不达米亚文明的苏美尔人(Sumerians)一样没有后代继承他们的语言。就一般文化意义而言，完全可以肯定他们就是印度人，而印度后来的居民就是他们的子孙，无论是否继承了他们的语言。我们至少也可以确定，印度人并不是雅利安人(一切考古证据都否定雅利安人那么早从中亚来印度)。最有可能的假说，他们原是达罗毗荼人(Dravidins)属于泰米尔人(Tamils)的近亲，或者干脆就是泰米尔人或南印度其他民族的祖先。

在宗教上似乎印度人崇拜一个伟大的上帝，其特征即现代湿婆天(Siva)的原型（崇拜湿婆天在泰米尔人中间一直特别流行）。他一方面象征创造和繁殖，另一方面他又表现为一个苦行僧的脚色，或是修练超自然神通力的瑜伽行者(yogin)。在一座着名的浮雕中，他身旁有群兽围绕，暗示他是百兽之主。兽主(pasupati)是湿婆天的正式副称，湿婆天常称为“湿婆兽主”。这种崇拜总是结合庙宇神殿的，它也是后来湿婆崇拜的特征。

在古印度宗教崇拜中，也有一种像湿婆教(Saiva)传统中伟大女神的证据，虽然也很难指出在此普遍的宗教现象中这两方面的相同表现之间有何特殊联系。

浮雕中有一棵圣树，使我们想到湿婆树（喜马拉雅松Himàlayan devadàru）,和现代湿婆教派庙宇中的圣树，以及佛教的菩提树。有些神圣的和神话的动物和妖怪，而雕刻者的艺术把他们描绘得与初期佛教(孔雀王朝时代，Mauryan)的雕刻一样的真实而生动，表现出同样的印度传统。

雅利安人

根据考古学证据，雅利安人进入印度大概是古印度文化的崩溃时期(公元前1600年左右)。他们可能是些野蛮的侵略者，征服了印度人民，摧毁了他们的城市。这些雅利安人讲一种初期形式的梵语，按照今天还能读得懂的现存印度最古老的经典吠陀(Veda)而称之为吠陀语(Vedic)。雅利安人最早的吠陀原文也许是在征服印度之后经两三个世纪编集而成的。当时征服情况在吠陀文字中还隐约可见：天帝释提桓因(Indra,因陀罗)毁灭了敌人的城堡(可能是印度人民的城市，或较小的集居地)，解放牲畜(因为这批雅利安人尚是游牧民族，他们当然不赞成定居的农民将牲畜束缚在村舍田园之中)，他们释放河流(河水原被定居农民用堤圩拦蓄，用沟渠疏通，以便灌溉)。而他们的传统说法则是恢复宇宙本性的自由。

因此，在这些游牧野蛮人的手中，印度文明一度遭受挫折，然而不久之后,这些野蛮人接受了被征服人民的生活方式：他们首先在村庄然后在城市长远定居下来，在牧场里饲养牲畜(也许印度的牛群从此享有任何其他地域无法比拟的行动自由)。他们也学会了治理河流从事灌溉。可是后来注释古典时，很可能忘记了真实历史背景，倒是将天帝释与印度洋的干湿季候风联系起来，赋予他一种神话意义。

除了天帝释之外，吠陀也提到一些雅利安的人民领袖，不过其中历史掌故都是零星散乱的。另有真实历史记载的典籍，在吠陀后期部分中(公元前九世纪左右)曾经言及。但是传至今日的所谓往世书(Purà?as,或译布罗那书)的一些历史记载都是后于吠陀时代几世纪的风格体裁。此种晚期版本，内容大大地修改扩大了，或许在年历方面还是按照人为伪造的纲领重新编排的。但是我们可以从中得到佛陀时代之前在印度流行的关于印度古代文明，和无数王朝的帝王及僧侣诗人智者的传统观念。现在还没有弄清楚这本书即使也有一些，到底又在多大程度上结合了印度人民的历史传说。关于雅利安人征服者，没有任何可以认识的形式的记载，而一切王朝认为自始就统治着整个古印度的疆土(包括现在的阿富汗)。所记载的文化时期是很充分的，即使对它的浮夸打上最大限度的折扣，也包括古印度文化和雅利安人在印度的时期。所表现的唯一种族差异是帝王中有日朝和月朝的分别，这种分别也许含有重要意义，虽然两者互有关系：太阳王朝为日神之子摩奴(Manu)所建立，太阴王朝乃建于月神之孙，亦即摩奴的外孙布富罗婆(Pur?ravas)。因为早期吠陀原文曾提到许多月朝帝王，而日朝帝王则显然从未提及，我们可以猜测日朝帝王是古印度皇帝，他们的传统后来结合到雅利安人的历史传说中，于是产生一种综合性历史。在目前这只是纯粹的猜想，不必详谈。

从雅利安人的征服到公元前有十三世纪这段时期当中，我们可以追迹几支月朝帝王的谱系线，都可以很好地解释为雅利安人的部落，而不是真正统治者的朝代。他们相互间以及与异族之间频繁战争。大约公元前十三世纪左右，月朝保拉法(Paurava)系的统治者萨伐兰那(Saüvara?a)之王权为同系另一支所夺取，后来藉一位婆罗门之助，恢复了王位，然后建立了一个凌驾于其他一切国家之上的大帝国。其子俱卢王(Kuru)及其后代继承者一直维持帝国的权力要求，达数世纪之久。极盛时期至少在北印度广大地区真能实现这种要求。此一月朝或保拉法帝国即印度婆罗门文化形成和巩固的背景：当时的生活方式，宗教，以及其他种种，此后被印度的传统思想尊为古典的模范。

在保拉法帝国时代，古吠陀原文被收集起来，有更多新的被编造出来。这些新旧吠陀文字形成一种经典总集，总称为吠陀(Veda)(有些组成部分也个别的称为吠陀经 Vedas)。事实上并没有一种单一的经典，而是属于不同僧侣派系的多种底本，也正像后来的初期佛教徒的三藏。此事暂时无关，不必讨论。吠陀一词，义为知识，所以吠陀经典即是婆罗门僧侣学问的总集或丛书，包括诗歌、礼仪和哲学。

在公元前九世纪，正当保拉法帝国权力鼎盛时期，有一大批僧侣诗人和其他有才能的学者出现，有很多经文后来相信是他们编撰的，有些属于文学，有些属于技术，它们实质上具有经典的威望，但未正式收入吠陀正典中。这些人的其他作品或注疏文字，倒又包括在吠陀正文中，可能认为是经文不同方式的表达，但其实际，他们的观点只在不属于吠陀正典的经文中才得到充分的发挥。这些吠陀之外的着作的现存底本都有不同程度的可靠性，虽然并没有像对吠陀经那样小心爱护地保存，但其中即使并非真实的部分也很重要，可以显示后代人如何回顾，如何看待那一个古典时代。

通过称为是他们着作的现存本子，我们能够了解公元前九世纪的一些思想家企图将他们认为是最好的最正确的自古遗留下来的传统事物，设法稳固下来。他们认为自己的时代是堕落的，非常缺之往昔的道德标准。那时虽不是政治清明生活道德的典范时期，但是仍有可能，而且人们极其愿望，出现英雄人物和有德之士尽他们的社会责任来维护古宗教。关于这些我们可以加一点说明，公元前1000—800年期间正是印度铁器时代开始，因此很可能是一个大变化，大动荡，流血战争不断增长的时期——后一事态发展给印度的叙事诗和历史传说打上了极深刻的印记。

后来印度的正统保守思想，从保拉法朝代编纂而法典化了的吠陀中，从公元九世纪一些思想家的着作中，逐渐引导出了印度的宗教及其礼仪、哲学、英雄史诗、古历史传说、法律、几何、天文学和语言科学。所有这些构成了一般所称的婆罗门教(Brahmanism)，它是一种文化，一种生活方式，一种宗教，以及其他。在某种意义上说，婆罗门教的形成时期是一种英雄时代，是史诗中所赞美的一切最着名英雄人物的英雄时代。史诗应当是此时期编撰的，但是靠口口相传而留存下来，所以不断地扩展胀大。其编写和重译的过程被后来的诗人在他们以史诗为题材的各别着作中继续下去，尤其是戏剧家，使史诗英雄适应他们自己的时代要求重现于舞台，如是婆罗门教的历史传统遂普遍流行了。

婆罗门教

花太多工夫讨论婆罗门教(更精确地应当叫做吠陀教，Vaidika,它是从吠陀一词引申而来的很正确的印度名称，其次或者也可以称为信度教，Hinduism，或古印度教)不是本书的任务，我们只介绍一个印象化的大体轮廓，为了表明佛教的背景。

梵文婆罗门(brahman)一词在初期吠陀中表示圣典，具有伟大优越的涵义。后来当保拉法时代婆罗门这个词被人格化了，成为至高无上的存在或上帝，一般译为梵天(阳性主格为“婆罗摩”，brahmà)，它是最原始的实体，宇宙即由它演化而成。有时梵天一词颇为哲学化抽象化被理解为非人格的绝对存在，可是仍然具有生命(因为全宇宙的生命都是从它的身体里面流出，而且被它维持着的。)从梵文梵天(Brahman)又派生出婆罗摩耶(bràhmana)一语，义为掌握圣典的教士，后来又变成了上帝的教士。此字照英语的写法是brahman或brahmin，欧洲作家又从此制造出“婆罗门教”(Brahmanism)一个派生词。[一般以婆罗门代表婆罗门教僧侣是英语的译音，相当于梵语的婆罗门那。英语brahman指僧侣，梵文brahman指梵天。]

古雅利安人的吠陀宗教，最初原是多神崇拜，在吠陀中保存的诗歌，是它最古老的组成部分，大都是对各种神的赞美诗和祈祷词。这些神都是从古印欧系的万神庙演变而来的，他们既代表社会的各种抽象方面，又代表各种自然现象。然而在保拉法王朝吠陀编纂时期，我们遇见了完全不同的宗教，尽管它继续使用古老的赞颂诗歌。献祭众神长久以来已经形成古宗教的一部分，此时竟成为它的中心，它的要素。由献祭产生的礼仪变成了获得福报的科学，众神降居次要地位，好像是祭祀的仆役，不过为了接受献礼才有必要。所愿望的福报结果并非天神的恩赐，而是直接从祭祀行动本身的神秘效果所得来，成功与否端赖从事祭祀的方式方法是否精确。从此以后，吠陀的真正重要有效部分即是祭祀礼仪部分，被解释为举行正确祭祀的一套神圣法令。

天神们实际上失却了他们的独立意义，给神学、宇宙论、宇宙发生学的领域敞开了大门，引起新的探索，结果更加老练成熟，更加抽象化系统化。即在此时，绝对体或最高存在的观念发展而成伟大的梵天(Brahman)。同时也从宇宙起源论产生了对宇宙的来源与发展作出合逻辑的解释的哲学。此类最古老的探索已经出现于某些吠陀诗篇中，现在又和礼仪经文中对祭祀仪礼的解释参错在一起。但是吠陀的最末部分包括有本来是专门致力于此种早期哲学的经文(即奥义书，Upanisads,或者勿宁说是最早的五部奥义书，只这几部是严格的吠陀正典，保存了保拉法时代的各种思想观念。五奥义书为：《歌者奥义书》(Chàndogya)《广林奥义书》(Brhadàra?yaka),《他氏奥义书》(Aitareya),《憍尸多基奥义书》(Kausitaki),《泰帝利亚奥义书》(Taittiriya)。

雅利安人的诗篇对更原始印度居民及其文化是敌视对立的，但是到保拉法时代此种古老的敌对情绪，甚至连同侵略征服的事实，实际上都忘却了。显然在征服者和被征服的人民之间，曾经发生过了很大规模的相互混合，确实也有人主张[
（p.23）Pargiter：《古印度历史传统》第二十六章。]，征服者当中的世袭婆罗门僧侣绝大部分是古印度文化的继承者非雅利安人教士的后裔。他们藉优越的教育知识技能，以调和折中精神，设法委曲求全，取得恩宠地位。婆罗门的谱系学大有可疑，许多地方呈现出非雅利安人的面貌，然而要说在那么早的时期原先的印度人完全同化吸收他们的征服者达到那么成功的程度，也像是不大可能的。在吠陀正典中，从外面引进到雅利安人的传统中，而不是从内部发展出来的思想观念，虽然也的确有一些，但毕竟不多。也许在祭祀礼仪方面或哲学思辨中有一种来源于印度人民的因素但也没有多少证据可以决定此问题。然而在吠陀正典之外的保拉法经典中，有很多东西，一般认为来源于非雅利安的根源。在雅利安传统和古印度传统之间，有一段逐渐综合的过程，这是很清楚明白的(并未受到史诗中，和据说是保拉法时代作家所撰而现存底本比较晚出得多的一些历史着作中所存在的年历问题的影响)。这种倾向是印度思想史的特征，印度思想史一般不是由于排斥异端，而是由于吸收同化而发展的。外来传统的学说，未遭拒绝，但给与适当的解释，以配合到某种宏伟的纲领中去。它们可以被修正改造达到一种兼包并蓄的和谐状态。

史诗和往世书(purà?as，布罗那书)中婆罗门教最突出的非雅利安因素即关于伟大的神毗纽天(Vis?u,亦称财天Vàsudeva),湿婆天(Siva,亦称大自在天)，和天后(Devi)的神话。这三位大天，最初可能各有来源，属于印度三种不同的民族。现在所知道的女神总是作为附属的伴侣或配偶与毗纽天或湿婆天结合在一起，这也许是很早的综合。毗纽天神话本身似乎暗示也是不同天神的综合体，各别的天神至此被视为同一至高存在体的不同表现。这几位大天的概念最后载入各种历史书中遂以各种不同的方式与梵天发生关系，就看四者之中谁被视为真正最高的上帝，谁是他的附属表现。那些历史书总是以叙述世界的起源和演变开始，他们出现在这些历史书中即由于这一事实。

往世书中另一可能的非雅利安因素是关于文化起源和发展的记载，包括人民选举帝王和立法者(保证维护社会关系的原则)，和卑偷王(Prthu)的传奇故事。他平整大地，发展农商，建立城市和乡村。

可能是非雅利安人的学说教义中，有一项是关于灵魂投胎转世之说，此说只在吠陀的最晚期部分中稍许提到一下，但是在吠陀之外的婆罗门历史传统中，实际是公开承认其为事实的。此事很可能当初即与往世书中所理解的宇宙演进和时间度量的情况有关(轮回说与这种宇宙论确实配合得很好)。宇宙演进再演进，经过无穷个百千万亿年的循环周期，最终瓦解分裂为它的构成原素，灵魂也是宇宙构成原素之一种，然后或是由于自然的进程，或是由于上帝的作用，宇宙又重新演化。在婆罗门各种思想派系之间，有很大的学说差异，特别是在这个问题上：是否在最初，像上述循环周期之前，灵魂和其他元素并不存在，而是从至高无上的实体中，或是无中生有地创造出来的？看来对于一切印度宗教和哲学思想极关重要的是他们所承认的旷远无垠的时间度量，它事实上非常符合现代天文学为宇宙所确立的时间计数，同时与西方宗教传统形成强烈的对比(巴比伦人也有类似观念，不过规模有限得多)。印度的时间观念实际很早就与天文观察，特别是行星运动有关。行星运动首先看起来是变化无常的，但是通过积久观察研究之后，也许可以看出它们遵循一定的反复出现的模式，这要依赖观察和计算的精确性，将会看到天上标出来的一个非常漫长的时间周期。印度人设想在某个周期开始时一切行星应该在一个位置，或者在同一的起点线（经线）上，而人们企图确定亿兆年前这一大碰头的日期，似乎肯定认可了哲学玄想加于宇宙实际不可思议的年代[(p.25)
有充分的证据说明佛前的印度原有庞大无垠的时间计数。关于行星的会合可参看 Burgess 所译《太阳论》15ff 与1935年加尔各答再版 p. 328 以及李约瑟《中国的科学与文明》III 119 f,202（一行和尚）。再参看 Colebrooker：《论文杂集》卷二，329 ff. 与429. 伦敦1873。并参照下文40页关于正命论传统。]。

最后我们可以提到在最早期的法典上所规定的法律传统和社会习惯给人一种印象，它们并不是出于雅利安的根源。所以后来视为正统社会基础之一的习俗四阶(àsramas)(求学一结婚生活——退休——出家)，吠陀中并未提及。最后一阶段，以及逐日增长不限年龄离弃世间的习俗,使我们想到古印度社会原有苦行主义者的证据，与任何雅利安传统无关。

解脱轮回的概念似乎并非简单地与轮回之说相随出现，而是与印度思想认识时间度量的无限性一道来的。解脱观念差不多可以确定不属于雅利安的来源，雅利安的传统中曾有来世生活，在某种生存领域，并不全异于人世(月亮即该领域之一)，而后来发展成为利用祭祀礼仪可以达到美妙天堂的概念。至于灵魂解放的哲学是设想某种完全超越经验世界的状态，例如与至高无上的存在相结合之类。这只是模糊不清的出现在最晚期的吠陀中，即使在吠陀之外的早期婆罗门传统中也不是非常突出的。上升天堂则仍然是占统治地位的思想。

广博仙

照较晚期的传说[(p.26) 《往世书》，参看Pargiter op.cit,p.318]，吠陀是在保拉法时代一位名为“广博仙”（Vyàsa）的诗人所编集的，此人当是上文所说公元前九世纪前后出现的大批思想家之一。广博仙的原名在梵文里实际意义是编纂家，是一种只能加于诸诗人的头衔。他常被引称的还有一个较私人化的名字讫瑟拏·提婆延(Krsna Dvaipàyana，前表黧黑，后表岛民)，甚至此名也表现他身份暧昧，因为提婆延并不是由父祖而来的姓氏，不过由于生于岛屿上而有此名。实则他的身份是不合法的，他的世系是混杂的，虽然有一部分婆罗门血统。母亲是渔民的女儿，曾经驾过渡船，祖父安住仙(Vasis?ha)乃主要吠陀诗人之一。广博仙确属一传奇人物，也许整个儿是神话，可是他终究代表婆罗门教的实际创建，因为自此以往该教就普遍风行。他是一位圣哲智者，比任何其他人更了解古代传统，将它系统化，以确定的形式流传于后代。有一点是重要的，在任何确实可靠的保拉法典籍中讲到许多先师先贤，而他的名字似乎从未提及。在后期吠陀经文中举出许多人名：有文法学家沙柯离(Sàkalya)，他确曾参加编订最古老的吠陀经文；有桑那伽(Saunaka),他编写过语音注释和吠陀索引；还有礼仪学家憍尸多基(Kausitsti)和哲学家舍地略(Sàndilya),郁陀罗迦（Uddàlaka）祠皮衣(Yàj¤àvalkya)等等人士。他们的观点都介绍了，有时篇幅还很长。按照传统说法，广博仙是比他们较年长的同代人或是他们的前辈，那为什么没有提到呢？也许他根本就不过是那时一些圣贤先哲的集合体，为后来年代之所捏造，以代表企图恢复他们所想像的在铁器时代衰落之前的古代生活方式的婆罗门教的创立。

广博仙的假定年代相当于公元前九世纪，吠陀实际照那时的原样一直在它的诗章中保存至今，而散文的礼仪篇和哲学部分正是当时，有些还在更后添加上去的。除了编辑整理吠陀之外，还有大批更富于创造性的着作都归在广博仙的名下，认为他写过大叙事诗(Mahàbharata，即摩诃婆罗多)和几种往世书(Purà?as,即布罗那书)。如果吠陀是记载应当恢复的往古之道，大叙事诗则是叙述保拉法人民中的灾难性内战，作为例证说明铁器时代刚开始衰落。广博仙是叙事诗中英雄们的同代人，是他们功勋业绩的见证人，甚至是参加者，然而流传至今的叙事诗和往世书的底本比保拉法时代晚出很多。它们显示的那个时代并不是当时的原样，而是在递相传承当中吸收了许多当初原不属于它的东西之后，他们所想像的那时代的情况。

第二章　佛陀时代的印度

社会政治危机——哲学传统——沙门僧侣——沙门与社会——佛徒之外的主要沙门宗派

社会政治危机

阇那弥觉耶(janamejaya)大帝在位时期(大约元前九世纪)，保拉法帝国达到繁荣强盛的顶点，

而且出现好几位最富创造力为婆罗门教奠基的思想家，更增添其光彩，然而此后国势逐渐衰落。有决定性的转折点似乎是在公元前八世纪尼遮沙王(Nicaksu)在位时代，其时保拉法的首都，恒河上流的象城(Hastinàpura),遭受洪水冲击，夷为废墟，遂迁都于雅莫拿河(Yamunà)浜之憍赏弥城(Kausaübi)。在此故事之后，婆罗门教的创造时期似乎中止：各门大师都有记载，显然对吠陀经文有所修订，对叙事诗修改更多，但是有创见性的作品似乎仅限于辅助性的研究，如礼仪、法律、语言学、天文学、几何学之类。这些杂科研究对于科学史是最重要的，但是对于婆罗门教作为宗教，作为哲学或指导思想，没有直接影响。而且其中几乎没有任何现存的着作可能是属于尼遮沙之后一个半世纪之内的。这些专科研究的伟大时代也还要到后来才开始。

迁都之后帝国分裂了，曾在保拉法霸权管辖之下的地方统治者和邦国都宣布独立。到佛陀时期(公元前五百年)，北印度的主要邦国达十六个之多，其中较弱小的一个即保拉法人的国家，此外还有数不清的次要帮国。在主要和次要帮国之中有许多不同类型的政府，特别是有些属于君主制，有些是共和国。所以释迦佛陀的印度大不同于广博仙的印度。国家间战争频繁，有几个国家总是企图称霸。可是在这类斗争中最成功的并不是最正统的邦国和最合法的朝庭。情况正好相反，保拉法人的国家竟在追怀往昔的流漫迷雾中凋谢消失了，而真正的争雄斗争乃存在于最强大的民主制度的拔耆（Vrji）共和国和摩揭陀（Magadha）王国之间。

摩揭陀似乎是一个最非正统的君主国。它位于婆罗门势力区的边缘，它的帝王们发展了一种高度专制集中的政府制度，并非婆罗门的传统。婆罗门规定帝王的职责，而忽视他们的权力，对帝王的行动提出许多限制。事实上吠陀并不一定要求君主独裁政府，尽管后期婆罗门传统逐渐赞成它。的确，我们也许应当说，在后期倾向君主制的潮流之下，正是那些曾经与着名的保拉法君主政权相勾结的吠陀宗派，而不是在共和政体之下可能一度繁荣过的吠陀宗派，才得到恩宠，继续存在。较早的吠陀经文所表述的名词都是关于议会和各种社会自治团体，以及语言劝告的能力，而不是独裁集中制的统治。较后的吠陀经文，其中大多数——就现存者而言——表现是在保拉法帝国之下编撰的，也都知道在环绕保拉法中心王国[(p. 29)例如《他氏梵书》viii 14 (Keith 的译文不太正确)]外围地区民主共和政府之存在。

佛陀时代的这一斗争是经济力量、政治手法和行政效力的一种竞赛，婆罗门教的传统在这些方面无论对统治者和人民都无所助益。祭祀礼仪及其哲学都是不相干的东西。问题再也不是建立一个和谐协调的帝国，由皇帝按照吠陀的传统习惯在上面公正地统治着，对待人民和属下诸侯亟尽亲切仁爱，同时接受有关吠陀所规定婆罗门所解释的各种义务的法典的约束与指导。在那种传统社会中，个人可以在合理的和平环境中过他的生活，追求着，而且在很大程度上也能得到人世间的美好事物，如果他信奉达磨(dharma,婆罗门的义务和公正的概念)，就会受到尊敬，就会发现达磨有益于他的幸福。但在公元前六世纪，由于经济发展——自然资源的开发，工业尤其是商业的进步——许多崭新的社会生产力获得解放，好像脱缰之马。货币经济取代了财产以实物(尤其是牛)计值的老办法。空前的财富遵循它自己的流通法则，国家企图以立法程序加以控制。新生的商人阶级几将超越帝王，后者以更专横的统治对此作出反应，用站不住脚的借口没收财产：他们以政治力量对抗经济力量。北印度一些统治者尝试过各种不同形式的政府，但是最普遍的倾向是将权力集中于君主的掌握之中。在这种社会，大多数人民发觉他们的自由越来越严重地受到威胁，他们的生命财产失去保障，而且前途莫测，可能将来还要更坏。

关于真实的或想像的过去黄金时代，关于圣君贤相曾使世界和谐幸福，有过很多讨论，但是婆罗门传统提供的典型并没有促使任何进步。善良的人们在这为金钱和权力所统治着的日益集中化的社会中，他们自己没有任何地位，没有任何自由。有一个时期希望似乎寄托在拔耆共和国，它是以社会团结、尊重个人等古老传统为基础的。但是在为了生存而对抗摩揭陀的斗争中，像佛陀等人士都明白了，它的地位是脆弱的，更富庶的摩揭陀国终究会压倒它，这不过是时间问题。再则它的防御基础纯粹是保守主义，坚持古人之道，对抗摩揭陀的腐化势力(公行贿赂，纠纷不断)。这个共和国似乎没有足够发达的力量以经济上更有效力的社会形式与专制政体对抗。佛陀称赞这个共和国古老习惯、民主政府和它的敬贤重道，但佛陀并没有看出它对人类幸福的问题有什么政治解决办法。他和其他哲学家到处寻找解决办法，主要不是在社会里面，首先是到社会外面去寻找。结果为了保持自由，他们退出社会；他们放弃对财富和权力的欲望，而寻求心境的安宁和精神体验。只有从一种独立的优越地位，他们才能希望，他们也确实希望对他们已离开的社会施加影响，替他们注射比金钱和暴力更好的理想。

哲学传统

上章曾提到吠陀的哲学经文，但除了与宇宙起源学的原始关系，和后来的绝对梵天概念之外，关于它的性质和方法完全未论及。在较晚期的保守的婆罗门传统中，任何吸收到吠陀正统中的东西，都被看成天帝启示的教条(其他一切都忘失了)。另一方面，如果阅读吠陀本文，会显出大量不仅原始而且是批判性的吠陀思想。这种明白清楚的吠陀批判文章被后来婆罗门宗派解释得面目全非，以协调其全面教条系统，但是吠陀的批判方法在后来的非婆罗门宗派的批评家身上并未失去：据记载[(p. 31,1)例如巴利文《长部》III 94，I 104(参看此书注疏 p. 237 关于吠陀经文的蜕化变质)。
]佛陀本人曾经主张当初的婆罗门是些好人，原始的吠陀是真实的教理学说，不过两者都腐化堕落了，须要彻底改革。(例如：应当做一个道德品质上的婆罗门，不要做世袭身份上的婆罗门；自从吠陀编定以来，婆罗门变成了经文的背诵家，再也不是有创见的思想家或禅法家。)然则佛陀及其同代人从早期吠陀哲学中到底得到了什么呢?

在最早期的吠陀诗篇中，宇宙以神的作用为基础，它的规律即是某些天神的法律，宇宙本身是被创造出来，或者更精确地说是被天神们建筑起来的（像建筑房屋一样）[(p.

31.2)例如:《梨俱吠陀集》 ii 15.2f ., i 159 ,iv 56, vi17,7, iii 15,19f.x149,x81,x72....
]。这种神话引起对宇宙的不断探讨，我们最容易于其探讨过程中追索哲学是如何发生与发展的。后来有一种要求，要对宇宙的演进作出更合理化的解释，在奥义书之末有一种解释抛弃超自然的诸天或上帝，从宇宙本身来解释宇宙。它本身就是一大生命体，甚至是一大神灵，但是它按照可以用科学观察和实验来理解的自然程序而发展。我们发现伴随这种要求而来的，或者竟是前于这种要求因而刺激它的，怀疑天神或神话的各种表示。天神存在吗？即使有神，至少像传统所讲的关于他们的故事是不真实的。最先存在的是什么呢？谁能知道？即使最高的神灵又知道吗？当然天神们是不知道的，既然最初他们都还不存在[(p. 31,1)例如:《梨俱吠陀集》 ii 12.5, viii100.3; 《百道梵书》11.1.6.9-10; 《梨俱吠陀集》x129。]。

对于这一发展中的几个主要步骤，我们首先注意诗篇RVS,X129(时代可能在公元前1200—1000年之间)。其中提出最初既无所谓“有”，也无所谓“无”，但不知何故，一种生命体“太一”由于“热力”(显然是本身的“热”)影响，忽然生存，它涵蕴一切事物于其自身之内。从欲望产生了心识。然后一条测量线水平地伸展，将存在物划分为阴阳二法则(一种很有意思的想法)。这一哲学思辨于此中断，但他问道：谁又真的知道呢？天神也不知道。只有那一位站在最高天庭观察宇宙者也许了解，也许连他也不了解。

关于思辨发展的末期，我们可以看一看载于奥义书的郁陀罗迦(Uddàlaka)的学说[(p. 32,2)《歌者奥义书》vi。]。郁陀罗迦生于阇那弥觉耶王时代(可能是公元前九世纪)。他拒绝接受传统的关于宇宙演化的说法，最初什么也没有，什么也不存在。若果如此，他问道，存在之物又从何而来呢？所以最初就有物，或有“有”。郁陀罗迦也不接受祭祀礼仪家对现象的解释：某种事物所以如此，乃因以某种方法表演了某种礼仪之故[(p. 32.3)《百道梵书》表示反对他的传统观点。]。照他的看法，最初的“存在”是宇宙间一切事物的根基。它在每件事物之中，虽然它细微得看不见。由于自然的进程，它变成了许多存在物：首先它产生热，热也像原初的存在一样是活的，由热产生水，由水产生“食物”(anna)，似乎食物扩展开来包括一切固体物质。这三种生活原素，也称为神性，由之生出宇宙中的万物，包括人和至高的心灵。所以并没有超自然的外在的主宰者，只有存在自身，它是宇宙的原初物质，一切事物都由之而来，一切事物消亡之时也都回归它里面去。

这一解释本来够合理的，但尤其重要的郁陀罗迦证明他的解释的办法。他要求每一个步骤都依靠对现象的实际观察，有时还要用实验证明他的主张。为了弄清楚宇宙演进程序，他实际调查研究，追溯事物，穷其原因。他用斋戒禁食的实验，证明心神依赖于食物。他用区别真实的本质与仅是名义不同的改变作为方法。尽管有名义上的差别，我们还是可以归纳事实上具有共同性质的整个一系列现象。

在这种哲学思辨的发展中，就含有科学的思想和办法。除了郁陀罗迦本人的自然科学之外，我们不知道还有什么科学。首先是怀疑和追问到底的精神，不接受传统神话的祭礼解释的精神。其次是分类和科学的概括。尤其重要的是观察和实验，借以发现原因，达到归纳的结论。神的法律让位于自然律，此一概念日后经佛教和其他非吠陀哲学发扬光大，遂具有全面的权威。

沙门僧侣

佛陀属于本章首段所述的那种社会条件下兴起的一种哲学运动之一员。婆罗门乃是，或者已经变成了世袭的教士身份。作品保存在婆罗门文献中为我们所知道的那些哲学家和诗人本来或是婆罗门，或是婆罗门化了的至少是身后被归入正统僧侣行列中去的普通人。新运动的情况相反，运动的领导者都不是婆罗门，而是来于社会各阶层的人民，他们不参加婆罗门的宗派，而创立自己的独立学派。有些婆罗门人士也参加这些学派，但都放弃婆罗门传统，被吸收同化于新运动。此运动基本上是没有阶级性的。

新学派的哲学家称为“沙门”(Srama?as)。他们退出普通社会，变成漫游者，依靠在森林旷野采拾食物，或乞求为生。他们的目的是发现真理，获得幸福，至少达到心的安宁。

他们已经抛弃了一切社会责任，可以自由自在地消耗时间于思考，尝试苦行修炼，研究自然，当然还有说教，他们建立学派，训练生徒记诵和传播他们的言论，他们也在农村或城市发表讲演，如果邀请也向帝王说法论道。他们公开讲演的内容互相非常歧异，但都倾向于道德伦理，为了教导人民如何生活。至于接受食物甚至收费，可视作传布教义的正当报酬。他们讥笑繁琐的礼仪，尽量揭露以吠陀作为至高无上真理的圣典的荒谬性，指出其中的矛盾，引起注意其中某些段落：或是相当无谓的滥调，或是极不道德，或者甚至是完全胡说八道，怎能宣称具有绝对权威呢？(因为吠陀绝大部分是由古老诗歌和传奇文学所构成，批判它并非难事。)沙门僧侣的议论并不止于此点，还进一步宣称整个婆罗门制度是一种骗局，是婆罗门计划欺骗人们的阴谋，目的是为了借举行虚伪的祭祀仪式和给与人们毫无效验的顾问指导[(p. 34)佛教徒在三藏中保存了一些典型的诗章，说明其效果（巴利文《本生经》vi206-14）。顺世论的观点在《一切见集论》第一章中举例介绍。]，搜刮大量费用，以肥自己的私囊。

为了代替权威性的吠陀传统，沙门僧侣想依靠实地调查研究和逻辑推理找到宇宙人生完满的解释。他们相信，靠自己的努力能够确认自然律，无须依赖古人的权威及其超自然的指导之助；而自然律是绝对有效的，必须接受，因为任何愿意从事正确研究的人都能证实他们[(p. 35.1)关于佛教方面可参考《巴利文三藏词语索引》卷一，p.436 ehipassika条目下巴利文引证。对于顺世论者只有感官知觉能证实的知识才可以接受。]。简言之，他们的世界观是研究宇宙本性的科学家的世界观，虽然他们是以运用所获知识于追求幸福的实际目的为指导。

也像他们的先辈郁陀罗迦一样，沙门僧众显然密切地接触过，甚至有部分的归功于那个时期自然科学方面所取得的相当大的进步。他们对天文学和数学特别感兴趣，其中有些人与医学有关[(p. 35.2)例如参看渥德尔：《论初期佛教与当时其他思想体系之间的关系》p. 51的引证材料。]。他们的学说一般包括某种对宇宙的描述：构成宇宙的原素，它们的分类，宇宙演化的方式，生命在其中的地位等等。再则他们的宇宙概念谓宇宙为一自然现象，本身按自然法则而演化：它不屈服于诸天神或一位上帝的控制，也不是那样的超自然力创造出来的。如果有天神，他们有些人承认可能如此，那么天神也和人与动物一样属于一个等级的自然物，不过居住在不同的领域，但也正像人类一样服从自然律：他们不是永远不灭的，也像人一样有生有死[(p. 35.3)三藏中有许多关于天神，尤其是关于婆罗门的讽刺性对话，例如巴利文《坚固经》（长部十一号 = 汉语T1 长阿含24号）]。

值得注意的是亟大多数沙门僧侣相信某种形式的轮回说：或者是灵魂，或者是从亡者身上出来的一串意识流会投到新胎儿身上去。上文曾说到在那时期，吠陀或婆罗门宗派也已接受了这一观念，并且并入了他们的传统。那个时代似乎有很多人相信他们记得前世的生活。接受轮回说也许反映拒绝人们在单独一生中不合理的乐与苦的经验：这种信仰希望有某种自然补偿法则在宇宙中起作用，保证得到最终的公平。另一方面，在此时期大多数哲学家认为宇宙间的生活整个儿都是苦，他们的目的不是在宇宙内更好的环境中重生，无论如何那也只是暂时的，他们的目的是永远不再投生转世。在此点上这个题目就困难了：永不重生于宇宙中意味着什么呢？一个人在灵魂或意识能够走到别的地方去吗？能够进入潜伏状态吗？能够完全湮灭一无所有吗？

由公元前六世纪的沙门运动中发展出来很多各不相同的哲学派别。从许多较科学化较有思辨性的系统中产生的至少五家有组织的宗派最为成功，成为卓然独立不移的宗派，至少此后两千年中对印度哲学史发生主导作用(有时还影响到印度之外)。不久他们分裂为一些支生的学派，随着时间的推移，不断修正原先的学说，但是尽管后来出现少数全新的学派，毕竟是佛陀时期创立的那些给此后的印度哲学指明了大方向，提供了一个研讨的大架构。婆罗门当然要作出反应，发展自己的哲学体系，调整他们的学说理论，以对付新思想潮流。

在最终，虽则显然不是在起初，远为成功、远为重要的沙门宗派，乃是佛陀创立的宗派。初时佛陀不过是在拔耆共和国、摩揭陀国、和其他公元前五世纪的北印度国家中的游行说教师之一员。他收受了人数颇多的追随者，即使不及某些对手们收受的那么多，他传播一种学说理论，具有沙门运动的一切特征，起码在表面上正像典型的沙门学说。除了实践经验他拒绝一切权威：学生应该亲自验证，看看老师教导的东西是否真实，不要因为佛陀所说如此，就盲目接受。宇宙只服从自然法则，研究自然律可以达到自由幸福。最重要的自然律，是伦理的也是物质的因果律。意识之流按照伦理因果生生相续，轮回之说必须维持。其目的是结束轮回，达到最终的安宁。其言教义理最紧要最具特点的部分是为达此目的的一个修习和研究的纲领[(p. 37.1)这是佛教教义的概要，后面要论证。]。佛陀在这里承认一切有情众生的目标是获得幸福，他的教义提供达此目的的方法，或是绝对地最后地解脱轮回，臻于至亟清净之境，或是为无心离世出家之人相对地改善环境。当伦理因果律被正确理解之后，随着幸福的欲求自然产生道德行为，它并不像婆罗门所主张的，是一种强迫义务。佛陀分类列举宇宙的构成原素[(p. 37.1) “法”是他最根本的假设。]为其学说的基础。修行纲领是最重要部分并不是道德行为，而是禅定功夫，道德行为虽然切要，不过只是初阶，在禅定中才可以透彻了悟宇宙本性和个人存在的真谛，然后心识逐渐凝敛，得以超脱外在影响。

沙门与社会

公元前六世纪的哲学家们对那时期生活问题的反应就是那样的。他们不承认一般社会的价值，只有一个重要例外，他们和大多人民一样同意幸福是生活目的。当然他们的幸福概念和如何达到幸福与一般人的想法差距极大。他们生活在远离社会的地方，寻求真理和幸福，他们大多数人认为真正的幸福即是心的和平安宁。有些人回到社会当宣教师，企图说服人民通常靠财富和权力求取幸福的道路是行不通的，事实上倒会带来更深的痛苦。他们中间有很多人极力指出，看来社会潮流将会江河日下，产生愈来愈甚的痛苦不幸。因此需要在社会之内和社会之外阻挠这种进程，运用哲学家所发现的真理以增进更多的幸福，这种幸福基本上又是心的和平。

在以道德教诲方式劝导社会改革的同时，他们还寻求愿意离开社会追随他们行脚漫游的门徒。他们有些人建立了离开社会的正规社团(Saügha 僧伽)，不受政治法律管辖，但有自己的纪律规章。这些僧尼社团首先只是山林中一群群的漫游者，后来发展成为有组织的定居团体，有时在城市郊外，接受平民甚至政府颇正式的供给支持。佛教僧团有一种部分以拔耆共和国制度为基础的精密的组织制度。佛教僧侣群是相互独立的，没有最高首脑，比丘们按时集会，以多数票决定问题。各群体组织之间发生分歧，也用同样的方式处理，召集比丘群众大会，经过辩论程序，然后投票解决。这些组织的代表和职司都由成员选举而来[(p. 38)佛教僧伽社团的组织制度在三藏三大部之一的律藏中有所规定，下面将更详细讨论。]。因此佛教僧侣形成各自分立的团体，像某些其他沙门团体一般。社团和政府之间的关系复杂多变，有时很难解决。尤其是正当佛陀或后于佛陀时代的那些国家政府正在以日趋集中化的方式组织社会。无论规模和影响有多大的沙门团体在国家中对于集权政府很明白的会是一种破坏因素，如果它的组织制度是共和民主的，而国家是君主专制时尤其如此。

摩揭陀王国事实上扩展势力几乎及于全印度，如是有力量对沙门团体施加相当大的控制。此事

对佛教史的影响后面必须讨论。这里我们只须注意一点，摩揭陀实现的政治统一并不持久，这对理解印度史和印度宗教哲学史是极关重要的。不统一，权力不集中意味着脱离寡头控制权的解放，使学术思想自由化成为可能。它使哲学家们能够独立于政府之外，因为假如发现一个政府不合口味，他们用不着留在它的疆域之内，他们可以迁移。另一方面由分裂不统一而导致的缺乏政治稳定对印度哲学也有不利之处，尤其是这一事实，印度许多不同的邦国面对外来侵略时比一个统一的大帝国孱弱多了。外来侵略时常是印度学术生活的绝对灾难，特别是对于佛教。

佛教之外的主要沙门宗派

沙门运动最初的来源是不清楚的，我们追溯它的历史能从佛陀在世(公元前566—486)他们组织长久性僧团的时期算起。关于更古老的沙门圣贤有些传说，但都在很远古的时期，对于其中任何一位都一直不能证明他的历史真实性。那种传说绝大部分显得是各宗派为了声称他们的教义源远流长，绝对正确，因而归之于过去传奇式的人物，如果他们发现了真理，这些圣贤一定被认为也曾经发现过该宗派较近的导师所发现的同样的真理。沙门的苦行修练，甚至仅是离世出家一事，也曾引起推测，说这种传统可以直接回溯到假定的古印度文化时代的苦行主义，否则就回溯到中亚的萨满教，或猜想的古雅利安人的萨满教。这并不影响我们认识佛陀时代的一些学派是新生的，是对历史新发展的反应而创立的新学说。如果说森林中的漫游生活是古老的，考虑到科学的进步，摩揭陀、拔耆及其他国家社会政治的变化，那么，大多数公元前六世纪的哲学则是新的。尤其值得注意，我们的材料说明有组织的沙门团体的建立，跟个体行脚僧相反，是公元前五世纪初期的一种创新[
(p.40)参看《论佛教初期于当时其他思想体系之间的关系》47ff。]。这种组织也许是对当时国家集权政策所起的反响。

在佛陀时代，除了佛教徒之外，主要有组织的沙门宗派是正命论（ajivaka），顺世论(Lokàyata)，耆那教(Jaina)，和不可知论(Ajnana)。

正命论梵文原文ajivaka源于àjiva，义为“生活之道”，亦即游行沙门之道。公元前489年憍萨罗国(Kosàla,在拔耆国西面)的一批卓越大师们创立一个大宗派僧团采用此名称。此宗领袖为拘舍梨子(Gosàla,殁于公元前488年)，他提出的中心理论是一种宿命论，后人尊他为“无言圣者”。宿命派极端相信轮回说，个人灵魂轮流经历一切可能的生活之后(最末一阶为正命沙门漫游生活)，自动进入最终的安宁状态，这一系列的灵魂投胎转世须经三千亿亿乘以恒河沙数的年月。他们精心撰造出一种解释梦和其他征兆的占卜理论系统。宿命师们有时受雇佣为帝王占卜，预言，但这种认识将来和不可避免的前途历程的根本作用是为了诱导乐天安命的精神，达到心的和平。作出正确预言的可能性是一切事情都由命运(Niyati)预先决定了的最好证明。

为了协调这种决定论，另一位宿命师富楼那(P?rana，殁于公元前503年)首先提出无为(akriyà)学说。所谓人们的一切善恶行为其实根本不是行为，并无业力遗留，对将来不起任何作用与影响(所以这一派否认道德因果)。宿命派从另一位导师迦鸠驮(Kakuda)得到宇宙构成的学说：原素本有，非创造出来的，不可分割，不繁殖，是很顽固不可改变的。它既不经受变化和转换，因此不相互影响。任何设想的行为作用都无影响的在它们的原子之间通过。原素或物质(Kaya)有七种：地、水、火、风、乐、苦和命(jiva)[
(p.40)关于正命论参看《正命师的历史和学说》]。

顺世论的名称当初意义可能是自然科学或自然主义(研究自然)，是一个唯物学派。与正命论相反，它主张完全自由，绝对自由意志，是生活的自然之道，所以也被称为任心学派(yadrcchàvàda随心所好，为所欲为)。每件事物都由本性(svabhàva，本性，自性)的自发作用而生存的。这个学派同意宿命论否认道德因果，但是理由相反；一切行为经验都是自发的，非由任何外物所决定；而且没有灵魂，没有使人造的所谓道德因果律成为可能的轮回转世的事实。一切众生的目的是幸福，但在这个学派看来，可能获得的最高幸福即是感官之乐(kàma)。关于人类关系中的乐趣也谈到了。有异于佛教徒和当时大多数哲学家的是，顺世论主张生活中的快乐多于痛苦，所需要的是分辨认识和承认：快乐的本性是暂时的，永恒意味着厌倦和嫌恶，为了享受，对比是重要的，而克服困难正导致加倍的快乐。

照此派所说，宇宙由“四大”即地、水、火、风四种原素所构成。一切现象都是包括四大的组合物，而心意识是那么一种复合体，或者可以说正和生命一样是由四大以某种特殊方式组合起来的特殊表现。

佛陀时代最杰出的顺世师是阿耆多(Ajita)，但是较后时期并不把他看做是这个宗派的创造者。后来承认这派的创造者和它的基本经典的撰写人是一个传奇人物太白仙(Brhaspati)[(p. 41.2)可惜目前关于顺世论还没有严肃充分较具规模的研究着作出版，D.Chattopadhyaya 的书颇为偏颇，拒不接受极多的纵然关系重大的证据。请参看《论佛教初期于当时其他思想体系之间的关系》52-57，以及《印度哲学史大纲》p.33-40, 124-8.]。

耆那教好像是在它的领袖耆那尊者(Mahàvira the Jina，或译大雄)率领之下从宿命论团体中退出而形成的。他们仍然像宿命论者，保持灵魂不灭轮回转世的学说，灵魂能够在某种最高的天上终止轮回，获得完美的幸福。不同于宿命论的是他们确认自由意志，应当勤勉的锻炼意志求取至上的幸福。耆那教宣扬道德因果，坚持主张以严格的苦行，实际是自我折磨，来抵消过去罪恶行为所积下的欠债，然后灵魂才得以解放自己，再不投胎转世。

耆那教是印度所有宗派中对于遵守不杀生，过完全善行生活的道德原则最认真、最顾忌多端的。同样他们也时常是拥护宽容忍让的斗士，而他们的哲学正好配合形成这种基础，因为它包括非极端主义的中庸之道(anekànta)，一件事物可以从很多立场来观察，一切存在物本是无限复杂的，所以显然矛盾的谓语都可以加之于它们。因此一种事物就其原素而考虑是永恒不变的，就其变化形式而言则不是永远常住的[(p. 41.2) 关于耆那教，参看《耆那教的教义理论》。]。

不可知论者主张哲学家辩论的任何问题，不可能得到决定性的解答和知识。为了应付争论，他们发展一种系统的诡辨技术，但是通常他们似乎不赞成进行争论，因为容易引起肝火，扰乱心的和平。反之，他们提倡友谊。他们指出，各种玄学思辨，尤其是关于灵魂的性质，都是互相矛盾的。那类玄想既混乱又有害，或引起有害的行动(例如口角争吵)，后来懊悔不及，结果妨害心的和平，所以应该避免。在佛陀时代桑觉因(Sa¤jayin)大师，是这个宗派的着名领袖[(p. 41.2) 《论佛教初期于当时其他思想体系之间的关系》53；三藏中：巴利文《长部》Ⅰ58f.和24f .;其他参考资料见《正命师的历史和学说》。]。

第三章　佛陀的生平

年历与出生——出家与成道——传教与组织——最后数月与涅盘

年历与出生

佛陀的生活经历是他的学说背景的一部分。早期三藏并未包括其生平历史的任何全面记载，虽然佛经的缘起部分介绍讲经说法的环境细节时，偶然也有些类似传记性的叙述。经藏是佛陀(Bhagavant，薄伽梵、世尊、圣者、天人师)一生无数次讲道的纪录。律藏是成道后创立僧团以及在他监督下逐渐发展(尤其是关于组织纪律)的纪录[(p. 43)
事实上是一部法典。]。惟有本母或阿毗达摩没有说明发布的时间地点和在场人物，全是教义理论的单纯陈述（我们可以忽略后期注疏关于论藏发表情况的伪造记载）。因此经文律文可以供给传记材料。虽然有些属于成道后不久之事，有些是入涅盘（parinirvà?a）之前的情况，而极大部分无连续性，没有指出其他事件在两者之间的漫长岁月中发生于何时。简言之，教义理论是关注中心，是教义理论决定经文的安排，与宣教者无关。

在极少数几本早期经文中说到佛陀为其徒众讲成道之前的生活，以及如何悟道。有些叙事段落涉及从前生活，留待下章讨论。

这一章我们将从这些零散的叙事中检查出佛陀生活最古老可靠的记载。佛陀生活显然对早期佛教教义是不太相干的，没有引起三藏编者的重视，他们只是尽量仔细记下导师的言词就满意了，一旦佛不在世时这些言词即将是他们的导师。然而后来对发现教理、创立教团者的卓越人格在佛教徒中逐渐发生兴趣。如是更详尽的叙事文字遂在流行经典和变化多端的传说中精心编造出来。由此关系到的有教诲意义的传奇故事将在另一章处理(第九章)。

对佛陀何时入涅盘的精确年代，曾有过长期争论。柏利奥(Bareau)[(p. 44.1)
参阅巴黎《亚洲评论》1953，27ff。]和埃吉蒙特(Eggermont)[(p. 44.2)
《孔雀朝阿育王在位经历》，荷兰来顿1956。]从两个方面的研究得出纪元前486年这个日期，在笔者看来是确定不移的，现在采用作为全部编年的基础。在一本有几个部派都承认的早期经典中[(p. 44.3) 巴利文《长部》Ⅱ151,
Waldschmidt版《大般涅盘经》376f。]，佛陀声称他二十九岁出家，那是五十年以前的事情。这是涅盘以前不久，也许就是临终之日所说的。由此可知佛陀享年当在七十九岁以上，较后期的传说，佛入涅盘正当八十之年的满数。在某种理由怀疑这个八十的数字，因为难于与婆罗门教关于佛陀同代人摩揭陀(Magadha)国王频毗娑罗(Bimbisàra)的传统历史相调和。也许要减少二十年之多，才是精确的数字，但是决定这个问题所需要的研究关系太复杂了，必须留待将来的年代学专家去解决。对于我们，这个问题并无根本重要性：它影响到诞生出家和成道的日期，但与本书所涉及的其他问题无关。所以我们暂时决定以公元前566年作为诞生之年，以公元前537年作为出家之年。后来的传说，显然并非出于很早的经典，将悟道时间置于出家六年之后，因之暂定为公元前531年。

佛陀，勿宁说是他日将证圣成佛的菩萨(bodhisattva)，诞生于释迦共和国(Sàkya Republic)，这是位于今天尼泊尔境内接近印度边界一个小国家迦毗罗卫(Kapilavastu)所属的一个城邦。在一本也许不属于最早三藏的上座部古老经典中[(p. 45.1)
巴利文《小部》《经集》422。]，未来的佛陀初次谒见频毗婆罗王时，自称憍萨罗国(Kosala)人，暗示释迦族当时臣属于北印度另一个强盛王国，但是本身内部制度是民主共和的[(p. 45.2) 参看巴利文《长部》Ⅰ
87ff。]。未来的佛陀生于一个贵族(武士)的豪富家庭。在一部早期经典中[(p. 45.3)
巴利文《中部》Ⅰ504 = 汉语本 T26 No.
117。]，他告诉一位游行沙门，他的青年时期，生活奢侈，极尽声色娱乐。有宫殿(pràsàda)三所，三季(雨季、冬季、夏季)轮换居住。我们须注意，此乃当日富裕者无论武士或商人习以为常的奢侈情况。

出家与成道

在同一经中，佛陀继述[(p. 45.4)
根据上座部巴利文翻译。]：“雨季四月，吾于雨殿，足不下廊，享尽人间奇妙音乐。尔后有悟，如其自性，识欢乐之生起、寂灭、享受、及其不利之处。如是放弃欲望，摒除渴求，乃得生而无欲，内心安宁。但见营营众生，纵情欢乐，为欲望所腐蚀，为爱欲而烦恼，如溺如焚，不能自拔。我则有异于是，置身其中，不复知其乐趣。然则，其故何在？目健尼延(Magàndiya，游行沙门之名)，如我之喜悦，今所具有者，非感官声色之乐，非有漏法，甚且超越天上幸福。我今享有此乐，于一切世间欢乐，全无所慕。”

在另一本经文中[(p. 46) 巴利文《中部》Ⅰ163ff. = 汉语本 T26 No.

204。据巴利文译本翻译。]，佛陀把他的故事继续往下讲，语其徒众曰：“诸比丘众，我成道前，尚无正觉，乃一迷途众生，既具生法(意即出生为众生相之法则)，我所求者，即为生法；既具老法，我所求者，即为老法；既具病法……（经文继续讲死、苦、染等法，都是他所追求的。接着说)……若我有生法，已睹生之无益，我所求者，即为无生，脱乐欲之缠缚，入无上之寂灭。(经文继叙无老，入无老之寂灭。以及无病、无死、无苦、无染等无上寂灭。接着说)……尔时，诸比丘众，吾尚孩提，黑发覆额，当生命之初阶，年华正茂。父母啼泣，泪流满颊，我竟辞家，不顾而去，雉除须发，身着缁衣(当时游行沙门所着)，从此遂为出家之人。”

“如是周游寻访，期获善道，达无上清净妙境，得遇阿罗陀迦兰(aràda Kàlàma)……”阿罗陀为一沙门师，日后的佛陀要求按照阿罗陀的教义和教规过梵行生活(即独身生活)。阿罗陀接受了，从此佛陀学习阿罗陀的理论，但非单纯的信仰，而是亲身体验，欲以证实其真实性。这种教义主张通过一系列禅定功夫，达到“无所有处”，即是意识上一切空无所有，进入甚深的禅定状态。佛陀在这里说明“信、勤、念、定、智”并非阿罗陀所独有，也是属于他的，他自己也获得了这一些(在另外的地方称之为“根”、“力”)，并非完全依靠他的老师的成就。不久他达到了阿罗陀所教导的一切，使后者大为叹服，建议合作领导他的沙门团体。然而佛陀不满足于这种学说，反而退出了：“此道不能致余于无念、无受、离执、离缚、清净、圆智、证道，解脱(即泥洹或涅盘)之境，不过转生无所有处天……”

仍未成道的佛陀于是去找另一位沙门师郁陀兰子(Udraka Ràmaputra)，结果也一样，只是郁陀兰子的教义可以更进一步达到非想非非想处天，思想意识转生的一种更高层次的水平。他仍不满足而退出。

“诸比丘众，我所求者，乃至善之道，可达无上无比清净妙境。遂向摩揭陀进发，及时到达优卢频婆(Uruvilva，亦称苦行林或木瓜林)驻于城镇不远之处，见一胜地，河水澄澈，林木幽深，沙岸平铺，近有牧村。余以其景物宜人，堪作苦行之地（沙门修行和静坐思惟的一种方式）……”

在继续介绍这段经文的叙述之前我们可以参考另一本早期经典[(p. 47) 巴利文《中部》I 17ff. = 汉语本T125（汉语本增一阿含（一校注：中部对应的不是增一阿含）K.23, 665b-6;比较T 26k. 25p. 589c.
。]，其中佛陀回忆成道不久前在森林中的生活，也描写了这一事件：“荒林丛莽之间，陵峦僻远，岂适宜于居处？寂寞难堪，孤身可畏。仿佛树妖林怪，窃去比丘心识，使之不得入定。”他继续讲述那些沙门婆罗门身口意业不纯净者，招来恐怖心理与可怖之物，两者都是坏事。(上座部注释可怖之物的意义：如果他们伤害过别人，受害者可能追迹而来，图谋杀害。)然而佛陀本身纯洁，居荒林中亦觉安全。这段经文继续谈到游方僧人处森林中必须具有的性格特征，如果他能成功地集中思想作为修习禅定的基础的话。所有这一些构成佛法言教的一部分，但不必在这里讨论，这里我们关心的是收集传记性的材料。

晚间习禅——佛陀说他在这段时期所进行的修练功夫——尤其叫人毛发竖立，非常可怕：群兽奔来，一只孔雀折断树枝，风吹落叶飒飒作响。他决心驱除此时围困他的恐怖心理：如果恐怖生起时他正在来回踱步，他就继续来回踱步，直至恐怖已经驱除；如果他原是站着不动，或者坐了下来，他就继续维持原姿势，直至恐怖业已扫除。然后“开始努力，排除障碍，专心镇定，不起纷扰，平息身心，不使激荡，集中思绪，注于一点。”他的心念逐渐脱离一切执着烦恼，顺次经历“禅那”（dhyàna）四阶段，达到无所谓乐与不乐的绝对清净境界。即在当晚，他集中思想，作最大的精神努力，于初夜中夜后夜分别获得了三明(vidyà)：他忆起了前世生活，懂得了众生按照他们的行为而轮回，恶行获恶报，善行得善果。最后他发现了“四圣谛”，这是佛法的根本理论，是有漏势力(àsrava)如何灭尽的知识。有漏势力(包括爱欲、生存欲望、无明愚昧)使众生堕入轮回，明白了一个人不复投生，他就解脱了，自由了，这一知识，佛陀得之于当晚。同时四圣谛就构成了证觉成道的根本内容。因为他发现了四圣谛，从此以后他就被称为“佛陀”(Buddha)，意即获得正觉者。他如实理解四圣谛的性质：(一)苦——人生之不幸；(二)集——前者之来源；(三)灭——苦可以消灭的道理；(四)道——如何灭苦的途径。

以上是另一本经文描写修行的最后努力(pradhàna)，佛陀由此而悟道。而我们在前面所引那段经文已叙至佛陀接近优卢频婆发现一胜地，接着以另一种说法描述佛陀如何成道[(p. 49.1) 据巴利文《中部》 I 167ff.
翻译。]：“我既具有生法，因睹生法之无益，我所求者，厥为无生，脱乐欲之缠缚，入无上之寂灭，遂得无生无缚无上之寂灭……”(继叙灭老、灭病、灭死、灭苦、灭一切有漏法等成就。)“忽然正见升起，大澈大悟：吾已解脱，此乃最后生期，更无重生。”此处着重在涅盘寂灭，未谈证觉悟道，但经文继叙：

“如是思惟，吾所得道，玄妙精微，渊深难解，非一切知见所能推演，唯圣者得以见之。然此造化世间，乐于有家，亦一家之所喜，而望为家。于此造化所生之物，乐于有家，亦一家之所喜，而望为家者，此事甚深难解。此事者何，即因果相续，或因缘缘起之法也（pratityasamutpàda）(或者可以说是条件生成原理，idaüpratyayata，意谓此一事物为另一事物所产生所制约，即所谓十二因缘者)。复有一事其深难解，消行向，免执着，息欲求，离烦恼，择灭，无为，等等是也。我欲讲解其中妙理，恐闻者不能领会，岂非扰攘徒劳[(p.49.2) 汉语本无此段文字。]？”

这些经文表示，所悟之道，从一种观点说，包括了“三明”，即理解轮回的由来，关于轮回机制的四谛，以及结束一个人堕入轮回的影响势力。从另一观点说，所获正觉，即是消灭了生老病死等等，使释迦成佛入涅盘的道理。再深入一步考查佛陀如何成道，由成道而发现的教理，以及三明的内容，照经文所说，它们即是关于因缘、缘起、清净、寂灭的学说。缘起和寂灭，

事实上即四谛中二三两谛：因缘缘起学说即集谛的扩展，详论苦等如何生起；如果除去因缘条件，其果不生，必然归于寂灭，此即灭谛。

传教与组织

我们上节所据经文继续叙述佛陀决定说法传道[(p. 50) 巴利文《中部》 I 168ff. = 汉语本 T26 k. 56,
777-8。]，在要作出决定时，其学说主张的可靠性别人尚不能接受，佛陀未免彷徨犹豫。据上座部经文所传，梵天王觉事态严重，若佛法不传，世界将会毁灭，所以大为恐慌。奇怪的是把婆罗门教的上帝拉过来劝说佛陀，其意图一定是让梵天王充当请求人可以将佛陀地位抬高到梵天之上。其他经文中梵天王登场也许是嘲讽性的，让一般公认的世界创造和主宰者害怕他的创造物将会消灭，除非佛陀挽救它。

梵天王从天庭下降，来到佛陀面前，致礼已毕，而后进言。他保证世间将会有人能够理解佛法，并诉说摩揭陀境内邪说充斥，决非甘露灵丹导人不死(amrta)，因此要求佛陀说法传教。佛陀由于悲悯众生(此乃一大事因缘，a significant
motif)，以其神通智慧，遍观世界，察见众生具有各种不同的品质根性，其中有些人也许可能了解他的教理。

考虑首先向谁说法，佛陀想到了阿罗陀(aràda)和郁陀兰子(Udraka)，但有神灵（devatà）告诉他这两人已经死了。他想起了成道前在漫游和修苦行时五个同伴，运用他的神通发现他们在波罗奈（Vàrà?asi，今贝拿勒斯圣城）附近，如是决定往那里去。途中遇见邪命外道（即正命论者）的郁婆伽（Upaka），这位沙门师称赞他满面春风表情愉快，问他从学何师之教。佛陀答言，他无所师从，他已经解脱，已经漏尽，已经成道。这位邪命师是个怀疑派，但说“可能如此”，摇摇头，从另一条道路走掉了。这也可以解释为一条邪路：这种含糊其辞无疑是有意的，郁婆伽的反应象征有些人还不愿意了解这种新的学说理论。

佛陀在波罗奈附近的公园中（今名鹿野苑Sarnàth）找到几位旧友。首先他们有意对他不礼貌，因为他抛弃从前和他们共同修习的严格苦行，而退回到他们认为凡俗的生活。这里提到佛陀曾经试验过、结果认为无用而放弃了的极端苦行主义的传统，后来成道证觉倒是在吃适量食物、过适中生活中得到的。这种苦行传统在我们所引用的经文中还没有出现过，只在此处稍有触及，可是在较后期的许多经文中都是常见的。

然而当佛陀到达时，老朋友们都身不由已很尊敬地接待他，而且成了他的学生。佛陀给他们讲解（如前所述）如何既具生法，见其无益，而得灭法……如是五人正智生起，了悟一切：我等解脱，已成定局，此人间世乃我等最后生期，更无他生他世。

从这里起始，为了求得关于佛法理论最初是如何编制的各部派共同一致的意见，我们要引据另外几种原材料。从此我们关注的不是佛陀口述后来弟子们记忆的那些事件，而是由弟子们直接回忆记载于三藏中有关他们的导师传法事业的细节。上座部三藏在经藏中有一段初转法轮的记载[(p.51.1) 巴利文《相应部》 V 420，梵文残本 Turfan
581。]。一段类似的记载也见于同一三藏的律藏中[(p.51.2) 巴利文毗奈耶 I
10f。]，是在叙述成道后的经历中夹杂出现的。另外三个部派(一切有部、化地部、法藏部)的律藏在汉译大藏经中都可以找到[(p.52) 分别见于汉语 T 1421，T 1428，T
1435。]，其相应部分都有这整个故事的类似记载。这三个部派都属于上座部集团。对于另外一个早期部派大集团大众部，我们必须转到较晚很久的原本，其支派说出世部律藏中的“大事记”，梵语原文尚可找到。虽然公认它比大众部的原始戒律晚出很久，但是可以帮助显示这个故事为早期部派所广泛接受。(大众部三藏的经藏部分今天已经找不到了。)现在让我们来看看上座部的经文：

“世尊(Bhagavant,佛陀的尊称)于此(波罗奈近处园林中)，告五比丘：我等出家，若彼二端，不应追求。二端云何？一者处情欲中，终朝享乐，粗俗凡庸，无益于幸福。一者，虽曰虔诚，而实自虐，痛苦粗野，无益于幸福。诸比丘众，此二极端，绝勿趋求。有中道焉，如来(tathàgata，即佛陀)所阐，可致正知，可获妙悟，导人于清净圆照，平等正觉，涅盘寂灭(nirvàna)之境。诸比丘众，此乃中道，如来所教……如斯无上妙法，即八正道：正见、正思、正语、正业、正命、正勤、正念、正定。”

避免两个极端，自苦自残与放纵情欲，显然是对他的旧伙伴们批评他堕落倒退最恰当的答复。两极端之间的中间路线八正道上面已经提到可以导致清净寂灭。以下经文详释四谛，可以留待讨论教义理论时去研究。

从此时起直至佛陀临终之日，我们必须依靠三藏中的律藏部分。前面所提到的几种律藏接下去讲述初转法轮之后一个短期内佛教僧伽社团的创建和其它事件，然后不依年代次序，改为按照组织纪律的主题安排叙述。大事记对几起早期事件作平行的讲述，可是全未涉及组织纪律方面。这种分类编排的材料是由大众部律藏中的犍度书(Skandhaka)所提供的，它一般与上座部犍度书相似，只是缺少开端的叙事部分。

上座部和说出世部的记载[(p.53.1) 巴利文律藏 I 13ff 与《大事记》III 335f,
又巴利文相应部III
66f。](我们当作可能获得的最远古材料，其它有记载可据的部派都支持他们)都说后来佛陀再三向五比丘作了一番更深奥难懂的讲话。他提出无我(anàtman)的学说，无我也可以译为无灵魂(因为至少是婆罗门时常将我字—àtman解为灵魂)，将经验现象分析为五种聚落或范畴：色

、受、想、行、识等五蕴(skandha)。每一种蕴都属无我，因为你不能主宰它，故曰“应如实知”。我们在下章讨论这种学说。

两种记载接着举出佛陀和五比丘的一段对话：“诸比丘众，于意云何？色法是常，抑是无常？——大德长者，是无常。——若属无常，是苦是乐[(p. 53.2)
我们遵照上座部文本；说出世部文句相同，但在中间插进了几段评语。]？——长者，是苦。——若色法无常，是苦，为有漏法，变化不居，则视之为我，为我所有，我即是色，其有当否？——长者，确为无当。——是故，诸比丘众，一切色法，无论过现未者，无论内外，粗细优劣，远者近者，应以正见正思，作如是观：色法非我所有，我非此法，此法无我。”这段对话继续讲其它几蕴，从受到识，替换色法，回答都相同。佛陀作结论说，凡是他的好学生，听他说法，学会了如实观察事物，将会舍离色受想行识等五取蕴；既一切舍离无动于中，将会无欲无缚无烦恼；既已无欲等，将会解脱；要在解脱的事物之中，证知自己已经解脱；从此认识生活已尽，过的是清净梵行生活，任务已经完成，再也没有人间世界了。谈话之后，五比丘都证道了。

从这里起，接着叙述(大事记没有继续，也不依年代次序，下面大部分的情节都无记载)佛陀吸收更多新成员参加他的僧伽团体。波罗奈很多商人子弟出家从学。其中有一个青年的父母和爱人也当了居士弟子，如是形成了僧伽团的另一分支组织：他们在家修行，布施比丘们的生活所需，成为僧伽团体的正规支持来源。当有了六十个弟子的时候，佛陀派遣他们分散到各地去说法传道。

此后教团的组织情况更复杂了。首先是佛陀授权弟子们吸收新成员加入僧伽团。后来发现有必要再三发布条文加以限制：凡申请者必须具备某些资格。避免与世俗社会当权者或与法律相冲突，以及防止带着不良的动机来参加者，都是当务之急。例如有个故事谈到(这是佛陀到达摩揭陀之后很久的事情)频毗娑罗王命令将军们率领军队去解决边疆事端，有些士兵认为打仗不是好事，逃离队伍加入佛教僧团。照世俗法律，协谋和挑唆叛逃当然是严重罪行，国王提出控诉，由此佛陀颁布一道规章，凡为朝廷供职者不得接受入团。后又发现需要规定患病或残废者不能入团。奴隶也不得入团，除非已经解除了奴隶身份，否则又会与世俗法律抵触引起麻烦。盗贼、负债人和杀人犯为了以出家名义逃避后果，也应拒绝。一般规定年在二十以下者亦不接纳。

在波罗奈完成了这些事情之后，佛陀又回到摩揭陀的优卢频婆木瓜林。在这里几个不同修订本的毗奈耶都叙述了一个奇怪故事(大事记可为旁证)，佛陀遇见三位顶上编髻的（jatilas）外道师，都是迦叶部族人（Kàsyapa），每人都有为数不少的随从徒众。佛陀邀请他们到优卢频婆的迦叶火神庙住宿一晚(这些外道显然是维持圣火的正统婆罗门)，他们拒绝，理由是那里有一条恶龙（nàga）。佛陀是不怕龙蛇的，坚持挽留，他们让步了。夜晚恶龙出来吐火冒烟，想压服佛陀，可是佛陀的力量太大了，倒制服了它。三位迦叶部族人信服佛陀的奇妙神通力，和弟子们一起加入了佛陀的僧团。

佛陀后来由频毗娑罗王邀请来到摩揭陀首都罗阅只城(Ràjagrha，又译王舍城)。国王很欣赏他说法，当了居士弟子。照上座部毗奈耶所说，他当时赠送一座林苑供佛陀师徒们居留之用。
　　接着是佛陀如何得到两个上首弟子舍利弗（Sàriputra）和目犍连(Maudgalyàyana)的故事(为大事记所证明)[(p. 55) 巴利文律藏 I 39ff .,《大事记》 Ⅲ 56ff.
。]。有一位游行沙门桑觉因(Sa¤jayin)，大事记认为他是不可知论者的领袖(其它部派经文并无此说)，带了若干徒众逗留在罗阅只城。其中有两个好朋友舍利弗和目犍连。舍利弗遇见一位比丘佛徒，对他的安详和悦态度印象很深，问他的师长是谁，持什么教义。比丘答言，他还没有学过很多教理，但是可以简单地谈点他懂得的意义。舍利弗称为智慧第一，是个绝顶聪明的人，并不需要很详细的解释，有一点教义的提示，就足够他深入理解。所以他要求不必详细，只须讲点大意。比丘告诉他，世尊所教，一切法都是因缘所生。

这就足够了，舍利弗深入地领会了教义，立即回去告诉目犍连，他们决定一起去拜见佛陀。首先禀告桑觉因，他不肯同他们去，但是桑氏其它门徒都跟着一道去了。佛陀欢迎这两位好朋友参加他的团体，说他俩将会是最优秀的学生。

上座部毗奈耶继此之后讲述了僧团的详情。在僧团内确立了大和尚(upàdhyàyas)制度，由他们教导新比丘的礼节仪式。制定了更多的入社规章，大部分前面已介绍过。与此有关的是谈到佛陀访问他的诞生地迦毗罗卫城(Kapilavastu)。大事记描写此次访问篇幅更长[(p.
56.1)《大事记》 Ⅲ 39ff .,
(罗睺罗故事在142ff)。]。在他的许多故事情节中，证实了上座部唯一说及的一桩，即佛陀之子罗睺罗(Ràhula)出家之事。

在我们研究过的早期经典中，从来没有提到过佛陀有儿子，但是后期的记载，关于此事谈的很多，甚至还谈到他出家前过贵族豪华生活时的结婚场面。上座部毗奈耶[(p.56.2) 巴利文律藏 I 82 。]只简单地说到他从罗阅只城往迦毗罗卫，到家参候父亲释迦阅头檀(Suddhodana in Sakya)。彼时罗睺罗的母亲谓罗睺罗曰：“此乃汝父，汝可前去，乞求继承。”罗睺罗照做了，佛陀转身嘱咐舍利弗让罗睺罗出家，去社团中当个沙弥僧。

此时阅头檀向佛陀提出要求。从前佛陀出家时阅头檀很感不幸，同样地后来另一子难陀(Nanda，佛的异母弟)也参加了僧伽社团，而现在罗睺罗又要走了，他非常伤心。恋子思孙之情，犹如刀割皮肉，痛彻骨髓。所以他要求僧伽社团未得父母允许不应接纳子女入社。佛陀同意，遂

将此条加到律文中去。

关于训练新来比丘的条文就在此时规定下来，也规定了对犯戒者的处罚。处罚的方法只是规定犯戒者暂时不许进入某些地点，除非最重的罪行才驱逐出教。如果发现不合资格或动机不良的入团者，也可以开除。上座部毗奈耶举出几起非正规的处理之后，让佛陀制定入教受“具足戒”(upasamapadà)的全面正式手续(这是入教的第二步，也是最后的步骤。第一步即出家)。

许多方面的正式管理规章都由僧团制订出来了，很清楚这个僧团即由数目不定的地方小组所构成。如果小组僧人达到二十以上，即有充分自主权，可以采取任何措施。如果僧人不及此数，有些活动就不能合法执行。这些地方僧团都划定了区域界线，各比丘正常居住在范围之内，地区也不太大，能容许全体僧人在一个地点定期集会而无困难。僧团采取的任何行动，事后要经过批准才算合法有效：开会时除因疾病等特殊情况可以托人代理投票或转达意见之外，全体僧人必须到场。会议的任务以一致通过的决议确定下来才能发生效力。规定必须尽一切努力辩论、调和、折中不同意见，以达于全体一致。若此点失败就会引起团体的分裂，大家认识那是极端危险的。在分散的教团之上，除了在世的佛陀本人和他所传的教义理论和戒律，没有设立更高的权力机构。佛陀有意树立的唯一权威就是他的教义：他甚至认为戒律也可以修改，如果他涅盘后教团认为合宜的时候(也许要通过全体教会)，然而这一权利他的门徒始终未利用过。

有一件事与僧团组织有关，据记载频毗娑罗王建议佛教僧团应当遵守斋日仪式(posadha，音译布萨)，那是沙门团体传统的休息日，或者可以说是休息夜。太阴历每半个月的初八、十四、十五的夜晚，每个僧团都要集会讨论教义(如是集会在月圆之夜举行，以后每周一次)。

直至访问迦毗罗卫的许多事件似乎都是在成道后第一年中发生的，斋日制度为佛陀批准似乎稍后一点。据说确立斋日之后不久，佛陀创议在斋日仪式中僧众须背诵修行的戒律。现在在收集并写下这些戒律的那本毗奈耶书中[(p.58.1) 上座部毗奈耶III
3ff。]，有一段引言谈到舍利弗要求佛陀制定纪律法规，使圣洁的修行生活可以持久不衰。（此事发生在一次缺粮的场合，由于僧众挨饿，佛法前途似乎濒临绝境，如是大家讨论：舍利弗认为需要一部法典约束僧众不犯恶行，他们的教团才可以长久享受世俗社会的支持，困难时期也一样。）而佛陀决定等待有罪行实际出现，才能制定条例。结果佛陀第一次看到的犯罪行为发生在吠舍离城(Vaisali 拔耆共和国首都)，照说出世部戒本所说[(p.58.2)
《众部（说出世部）戒本经》，by Pachow and Mishra，Allahabad，1956，经文
p.5。但是律藏末注举出第十二年出现第一次轻罪行，第二十年出现第一次重罪行（比较《毗奈耶注》I
p.213）。]，那是佛陀成道说法第五年之事。以后在第五年、第六年以及更后出现了其它罪行，都陆续添加到戒本中去。

如果我们检查年历次序，建议背诵戒律未到说法第五年是不能提出的，接受斋日仪式不可能在作背诵规定以前很久。罗列僧众必须避免的罪行的法典称为“波罗提木叉”(pratimoksa)，意为“别解脱”，实即戒条。在每次斋日背诵仪式上，或在那之前，犯戒的比丘当众坦白交代，目的既是为了警告僧众不要犯戒，也是为了通过适度的惩罚使犯戒者从此放下悔恨的包袱。四种最严重的罪行规定开除出教，其它罪行处以一段留团查看的羞辱，或暂时停止他的比丘身份，或简单地公开认错就了事，根本谈不到任何体罚。一旦“波罗提木叉”背诵过，犯戒处理了，僧团即认为本身已纯洁，转而从事其它事务。

在毗奈耶中记载进一步制定其它组织纪律的规章似乎没有照年代次序安排。作出雨季定居一地的规定也许为时甚早。雨季旅行困难，而尤关紧要的是道路不通时容易糟踏庄稼。所以要求各僧团雨季静居不出，每一僧人至少要停留三个月(上座部注疏说时间的确切规定是佛成道后二十年作出的)[(p.59)巴利文《增支部》 II
97。]。要求过去至少在僧团地区范围之内随意漫游(或许他们也可以任意游巡其它地点)的一些僧众在此期间留居一地，自然产生了房屋的需要。大家的要求是将全体僧团的住处建在一起，所以结果准备兴建一些永久性僧寺。这个步骤当佛陀在世时走了多远是不清楚的，但是毗奈耶纪录了有关的建筑形式、家具、设备、和居住其中的行为要求的详细规定。
　　其它几类主要条例是关于佛徒的服装饮食和医药的。

在这些组织体制的主题之末，叙述了一项重大事件，一般认为是在佛陀宣教事业的末期，是关于设立比丘尼团体的。当时佛在吠舍离[
(p.60.1)说出世部在舍卫城。]，由于姨母大爱道（Mahàprajàpati）的请求，据说他是很勉强的同意此事，后来姑母当了妇女教团的领导人。佛陀显然担心这个组织可能给整个教团带来坏名声，会使佛法流产。他希望防范这种危险，颁布了许多附加条款，约束比丘尼，使他们严格的从属于比丘僧团。

在放下这部毗奈耶之前，值得注意的是它提供的佛陀性格特征的证据。颁布戒律原非出自本心，后来不得已才制定了一些条规，还希望将其中次要的都废除掉[(p.60.2)
这种愿望在经文中有记载，见巴利文《长部》 II
154。]。他总是乐意考虑可以原谅的情况，特别是疾病，包括精神病。他所关心的只是教义理论和八圣道的修行方法。至于限制与纪律应该从前者自动引申出来，不必另立处方。事实上制定戒律的原由屡次说是出于在家佛徒或非佛徒人士的公共意见：僧人的外表行为应当招致信仰尊敬，即使是一些细节如服装等事，本来与修道无关，为此也当注意。当然在某些情况下，为了对付那些本来没有真心要求过清净生活或是怀着错误复杂动机的皈依者，不得不订出条例约

束他们的行为。

毗奈耶所载两桩轶事足以清楚表现佛陀的态度，他的忍耐性，和他的慈悲心。这些在他的言教中随处可见，这里引来作为实际例证：第一个是[(p.60.3) 巴利文律藏 I 232ff., 特别是p. 235。]拔耆国有位将军名为狮子(Siüha)，本来是耆那教的豪华施主，听说佛陀访问吠舍离，誉满都城，决定亲自去见他。狮子将军会晤佛陀，非常欢喜钦佩，要求当居士弟子。佛陀接受了之后，劝他不要取消长久给与耆那教徒的定期布施。

第二件谈到一位患痢疾比丘的故事[(p.61) 巴利文律藏 I 301ff。]。佛陀带着他最亲信的随从弟子阿难(ananda)在僧团驻地周围漫步时，见一病僧卧于粪秽中，无人救助。上前去问他："比丘，汝患何疾？"该僧答曰："弟子肠胃不适，世尊。""有侍者否，比丘？""无有，世尊。""何以故，诸比丘众不汝扶持？"长老，弟子未效劳诸比丘众，是故诸比丘众不我扶持。"世尊谓阿难曰："阿难，汝往取水，吾等为之沐浴，何如？""是也，世尊。"阿难同意此举，提了水来，世尊注水，阿难给此僧遍身洗濯。然后世尊托头，阿难托脚，将他抬起，置之床上。尔后世尊为此事召集全体僧人开会，问他们："诸比丘众，有如是如是居住之所，其中有一比丘，身染疾病否？"众僧对曰："有之，长老。""诸比丘众，彼患何病？""彼老宿僧所患肠胃之疾，长老。""彼老宿僧有服事者否？""无有，长老。""是何以故，诸比丘众未与扶持？""彼比丘者，长老，从未服事我等，是故诸比丘众未与扶持。""诸比丘众，汝等无父无母，无人照顾，若不互相扶持，他日有谁看护汝等？诸比丘众，愿意侍候我者，即应看护患病之人。"

尽管佛陀很关心僧团的组织制度，在他的事业的末期还是碰到非常严重的内部纠纷。从较晚出的佛陀历史记载中，我们得知摩揭陀国频毗娑罗王于佛灭前八年，应当是公元前494年，让位于其子阿阇世王（Ajàtasatru）。此事之前不久，佛陀有个皈依僧团的堂弟提婆达多(Devadatta)怀着野心，想当僧众领袖。这个故事是在毗奈耶中[(p. 62.1) 巴利文律藏 II 184ff.。]联系到防止分裂制订立法所讲述的，也部分见于大事记(讲的不多，但增添了一些细节)，一切有部有些经典也提到[(p. 62.2) 参看Edgerton：《佛教混合梵文词典》p. 271；又《根本说一切有部毗奈耶》.Gilgit 梵文手稿本，Gnoli 与 Venkatacharya 出版选段。]。

提婆达多向佛陀提建议，说佛陀年已老迈，应当退休让他来当僧众领袖[(p. 62.3) 巴利文律藏 II 188。]，佛陀拒绝了。提婆达多是当时阿阇世王子的好友，因佛陀拒绝，尤其是因佛陀告诫僧众提防他的阴谋，所以怀恨在心，向王子吐露真情，求取赞助。他暗示王子也处于相似地位，等待当皇帝。假使王子杀掉国王，他也可以杀死佛陀，然后一个人当皇帝，一个人当佛陀。阿阇世同意了，并企图谋害父王。可是他的阴谋被大臣们挫败了，频毗娑罗王由儿子口里知道他想要夺取王国，如是退位，阿阇世就当了皇帝。提婆达多这时要求他杀掉佛陀，阿阇世派遣刺客，但失败了，刺客来到佛陀面前，反而当了佛陀的居士弟子。提婆达多打算亲自动手杀害佛陀，有一回在山坡上瞄准他滚下一块巨石，但伤了脚。当暴力企图失败之后，提婆达多在僧团内制造分裂，故意提出更严格的戒律：他主张僧众只能居住森林，不能来到村庄；只能穿着破烂衣，不能接受衣履馈赠；只能托钵乞食，不能受邀请到家就餐；只能露天卧宿，不能居住房屋；只能素食，不能茹荤(而佛陀准许施什么吃什么，只要不是专为布施而宰杀的)。佛陀遂规定比丘自愿，可以遵守这些建议，但拒绝定为必须遵守的义务。也有些僧人支持提婆达多，因而造成了僧团的一次分裂。

有一种稍后的证据，提婆达多也有几分成功，他分裂出去的团体继续存在了好几百年，果然如此，则关于提婆达多的暴行和卷入政治阴谋的记载，是佛陀派系的纪录者夸大了的。无论真相如何，提婆达多的野心引起了佛法团体的严重危机。照这部毗奈耶所说[(p. 63.1) 巴利文律藏 II 199。]，有个时期有五百比丘追随他，虽然舍利弗后来去动员他们回来了。更后期的记载[(p. 63.2) 参看《巴利文专名词典》p. 1110引证材料。]，是提婆达多死在佛陀的面前。至于阿阇世王，既已达到目的，设法巩固他的地位，甚至与佛陀友好，如我们在经藏中所读到的。

三藏的经藏有无数零星分散的故事情节见于佛陀的说教之中，这里只能采取少数重要的几点。在很多经中，尤其是在较短的经中佛陀只是向比丘说法，但是也有相当数量的，特别是较长的经中，佛陀会见婆罗门、他种沙门、帝王、贵族和城市各行业的男女。大多数的说法是在恒河平原各大城市的郊区，尤其是在当时恒河流域最大国乔萨罗(Kosala)的首都舍卫城(Sravasti)的郊区所进行的。向那些生活在世俗社会还不想出离的人们，佛陀常为之介绍社会道德和善良友谊，以增进信受奉行者以及与之共同生活工作的人们的幸福。他的谈话很富于幽默感，例如当他讲些故事说明社会堕落是由于国王企图阻止犯罪而来的[(p. 63.3) 巴利文《长部》 No.26 = 汉语本 T1 No.6。本书下文p.167。]，或用挖苦讽刺口气讨论婆罗门的修行和信仰[(p. 63.4) 巴利文《长部》 No.3,4,5,13,25(一个苦行沙门，不一定是婆罗门)，27 = 汉语本 No. 20,22,23,26,8,和5。参与下文p.162,177。]，或当他描摹大梵天的夸大吹牛，假装法力无边，智慧无穷，宣称自己创造了宇宙，其实心里忐忑不宁，生怕当众暴露了他的无知[(p. 64.1) 巴利文《长部》 No.11与 No.1 (p.17ff.) = 汉语本 T [原文缺号码] No. 24，又 No. 21；下面p.154。。]。

然而佛陀的性格特质在经文中随处可见的是他的安静和平，永不动摇的追求真理。他是他所教导的"中道"的典型样板，对所遇见的人们不装模作样，但毫不容情地提出许多问题，目的是从对方内心引导出真理，而不喜欢向他们发表讲演。要说整个的态度是理智而非感情的，也没有无意义的话。慈悲的因素不可忽视，虽然不是主宰一切，看起来也是极为根本的，它被视为

说法与创教的动机，它鼓励道德的说教，虽然后者也是基于理智的立场：同情和关怀一切众生的福利是被频繁说起的。佛陀也时常谈到一种禅定方法，向僧俗同样介绍(用以除障)。这种禅法是将思想里连续充满“慈”(maitrà
仁慈心)，“悲”(同情怜悯心)，“喜”(对他人幸福好运的喜悦心)，“舍”(烦恼杂念除去尽净的宁静状态)，向四方发扬弥漫。通过考虑一切众生和自己一样(sarvàtmata,一切我，即是设身处地为别人作想)，可使思想充满如是内容，庄严崇高不可度量，则必充塞弥漫于全宇宙[(p. 64.2) 可参考《巴利文三藏词语索引》 appamà?a条目下引文。汉语本，例如 T99 Sec. 27, No. 32。]。

佛陀一个最显着的特点，他总是使他的谈话适应所欲说服的对象，他在辩论中的谦虚礼貌态度也由此得来：他不当面驳斥别人的观点和修行方法，挑起对方进行辩论证明自己有理。他的方法倒象是采取别人的观点，然后利用问答来修正它，直至得出的结论与自己的意见相一致。他在辩论中就这样引导对手走向他所发现的真理，这样一来对方无论采取的是什么方式，似乎总觉得是自己在继续探索，一直到达比从前所知道更高一层的真理，或是更能服人的道德观念。

这方法在与婆罗门无数次的讨论中显示很清楚，除了上面所提到的那段讽刺性谈话(那段不寻常的谈话与对一位苦行僧的谈话相类似，是否婆罗门不得而知)。在这些对话中可以找到佛陀多次表示的对世袭社会阶级制度(所谓种姓)的批评，尤其是批评婆罗门本身的世袭教士身份：在对话中婆罗门被引导承认一个真正的婆罗门是品格上的婆罗门，而不是家庭出身的婆罗门。

在一本可能是最晚出的经文之一的对话中，谈到阿阇王在巩固自己的地位之后来拜访佛陀。(照上座部注释所说，不幸的频毗娑罗被监禁，让他饿死。)[(p. 65) 巴利文《长部》No. 2 = 汉语本 T 1 No. 27。巴利文《长部》132.ff. 。《根本说一切有部律藏》 (，Gilgit 手稿本 III，part 4，213ff。]

在一个月圆的夜晚(古印度坐禅和哲学讨论的传统时间，同时如上所述也是佛教某些仪式和斋期之夜)，国王和他的大臣们坐在王宫屋顶平台上，感到踌躇满志而又有些心神不宁。他提议去访问婆罗门或沙门，也许可以使他的思想平静，征询大家意见应当找谁。有几位臣僚先后提出三个正命师，以及顺世论、不可知论和耆那教各一位。国王听到这些建议，沉默不言。后来有一位医师名叫吉婆伽(Jivaka，或译耆婆寿者)提出佛陀之名(吉婆伽的故事在毗奈耶中讲的颇长，他给比丘看病，并布施支持他们)，阿阇世同意了，然后摆驾出发，骑着一头大象，带了大批扈从，向吉婆伽的芒果林(离罗阅只城不远)行进，当时佛陀带了一个很大的僧团住在那里。

国王接近这座园林时，也许是想到过去曾支持过提婆达多，他忽然担心设了陷阱，芒果林中非常寂静：也许有几百僧人在那里。但听不见一下咳声。吉婆伽向他保证，指出楼阁中有灯光。国王从象舆中爬下来，向楼阁走去。吉婆伽指出佛陀正靠近中央柱子坐着，前面有一大批比丘在一起。国王走近佛陀，站在旁边，凝视全无声息的僧团，好象一片沉寂的湖水，心里希望优陀夷(Udàyibhadra)王子能够象僧伽们一样的安静才好。(优陀夷是他的儿子和继承人，显然阿阇世害怕他遗传了他自己的急躁个性等不及接替王位。)根据注释，他并未讲出声，而佛陀的神智已直觉出他的心事。佛陀语意含糊地向国王说他已经顺从了他的感情(注疏说：意思是看见了僧团，他已经顺从了他的本性，正如水往山下流)。国王说优陀夷王子是他所钟爱的，并说出了他的希望。然后向佛陀和比丘们致礼，坐了下来。

阿阇世王要求准许提一个问题让佛陀解释。问题是：既然各种世俗行业产生了可见的结果，使从业者和他的亲戚朋友均蒙其利，而且由此才可能捐赠物资供养婆罗门和沙门，此种善行可以引导他们上升天界。可是当沙门的可见结果是什么呢，如果有的话？佛陀问他这个问题是否问过别人，他们如何回答。国王举出前面所说大臣推荐的那六位不同派别沙门师的回答，这六位大师他过去都访问过。所有的回答都与问题无关：外道师都提出他们的主义，他们的理论，耆那教还提出他们的修行方法，但是都没有说到现实结果。正命师说到一个人无论做些什么都无关紧要，他所经历的苦与乐、幸运或不幸都是命定的，事实上没有什么可以改变“七要素”；而顺世论哲学则说到我们都要死去的，结果智者愚者都是一样；不可知论者显然逃避问题，说他不愿意答复，即使有答复也罢。

佛陀然后提出自己的答复：第一，假使国王有一个奴隶，想到“我也是一个人，和国王一样的，为什么我就不能自由呢？”后来他能够参加沙门团体，国王接待他，对他象自由人一样的尊敬，那是不是可见的结果呢？国王同意了。他又同意一个农民家长，纳了税，增加了积蓄，如果当了沙门，会要更受人尊敬。如是佛陀介绍像那样新来的见习僧人在得道高僧的指引下如何接受慈悲喜舍的修行训练，当他入定的时候，他就幸福了。国王承认这也是可见的结果。后来佛陀逐渐演说通过各种禅法获得正见正知，包括四谛和灭惑消业脱离轮回的知识学问。国王同意这都是可见的结果，一个胜似一个。

这个答复使阿阇世王很欢喜高兴，要求当一个在家弟子，说自己从前很愚蠢，行为恶劣，为了统治权竟夺去父亲的生命，世尊是否可以接受他的忏悔以励将来。佛陀说国王既已认识了那是罪恶，真诚坦白了，他可以接受。

国王告别。佛陀向僧众说国王受了创伤和折磨，如果不是良心上有罪恶，他可能已经懂得了佛法教义。

最后数月与涅盘

佛陀生平最后几件事在三藏经藏的《大般涅盘经》(Mahàparinirvà?a

S?tra)中讲得颇长，这部经在几种修订本三藏中都可找到[(p. 67) 巴利文《长部》No.16 = 汉语本 T1
No.2,其他汉语本为T5（与巴利文本不同），T6，T7(此二种比较接近巴利文本)；Waldschmidt版《大般涅盘经》是一切有部梵文本（并收载该部律藏的藏文和汉文译本中的类似经文。）]。这里我们将引据保存得最好的上座部经本，而删去任何其它版本中无旁证的部分，将主要事件翻译出来，尽量少加评论和幕间说明。

经文从佛陀旅居罗阅只城开始，彼时阿阇世王在策划攻打拔耆国。行动之前派了他的大臣禹舍(Varsàkàra
,或译行雨)往见佛陀，传达问候并知会计划中的侵略，看他有什么意见回来报告，因为佛陀讲的话不会不真实的。禹舍带了这个非常的使命去找那位非暴力的战士，发现他在打坐，阿难在旁边给他摇扇。世尊回首告阿难：

“阿难，汝曾闻知，拔耆国人，常会议否？彼等忠于会议否？——世尊，吾闻如是。——若拔耆国人，常有会议，忠于会议，发达强盛，可期于彼，何致衰落。汝曾闻说，会议一致，休会一致，执行任务，亦一致否？——余曾闻之……——既尔……昌盛可期，毋或衰微。汝曾闻否？拔耆国人，从不授权，未曾授者；从不废弃，已尊信者；彼等行事，悉遵拔耆原则，自古流传，具权威者。——余曾闻之……——汝曾闻否？拔耆国人，于彼辈中，有年长者，咸知尊崇，愿加厚待，常存敬畏，觉长者之言，必当听从。——余曾闻之……——汝曾闻说，拔耆国人，虏掠部落妇人女子，迫使同居否？——不也，世尊，余曾闻之，彼等从不为是行。——汝曾闻否？拔耆国人，为阿罗汉（阿罗汉一名，佛徒用以指称已证道得灭的修持者，在三藏中阿罗汉时常是“三藐三菩陀”[Samyaksaübuddha]亦即佛陀的同义语；但是古义所指较广泛，这里所用的显然是广义。）安排住所，安全无虞。使阿罗汉，于未来时，可至彼国；已在彼者，于彼国土，安居无恙。——是也，世尊……”

佛陀告诉禹舍，他在吠舍离时曾经教导拔耆国人民七项法则，可以使国家繁荣发达。现在既已富强，不可能指望它衰落。这位大臣评论说，这些法则有一条能够做到，就足以完成此目的，何况有七条。就阿阇世王而论，是不可能战胜拔耆国人民的，除非利用宣传战，使其国人发生分裂，互相对立。如是告辞而去。

此后不久佛陀召集一切邻近僧人到法堂开会，向他们讲述导致僧伽事业发达的七项法则，即以前向拔耆国人所讲的内容为基础：经常集会；行动一致；遵守已确立的修行规则；尊敬教团年长者，听从他们的话；不受欲望支配，那将导致生死轮回；时常想到有修行同道人到来，已经来了的可以生活安适。经文继续介绍其它几组七法则，不过都属于佛法专门内容，如关于成道的“七觉支”之类(下章将会看到)。

过了一段时间，佛陀带了一大群僧人离开罗阅只城，往北往西游巡，实际是到拔耆共和国去。(经文说明了路程的几个阶段)及时到达恒河，停留在波咤梨村(Pataligràmaka)。这里有很多当家长的居士弟子，他们来见他。他向他们作了各种不同的讲话，讨论道德和善行的问题[(p. 69) 一切有部文本措词有不同，但实际论点一样。]，其言如下：

“檀越长者，品质不善，德性不良，有五不利。五者谓何？疏忽事务，丧失财产，乃品德不善，第一不利……恶劣名誉，播诸四方，此是品德有亏，第二不利……武士、教士(指婆罗门)、家主、沙门，凡有集会，心怀羞愧，趑趄不前，此恶德者，第三不利……第四不利，方其死时，犹存困惑……第五不利，及其死后，肢体割裂，投胎转世，堕入悲惨恶运，或入地狱。此五不利，乃是行为不端，道德败坏之恶果。”

“各位檀越家长，品德善良，有五利益。五者为何，勤劳事务，增产致富，乃品德善良，第一利益……美名广播，人皆称羡，乃品德善良，第二利益……武士、教士、家主、哲人，凡有集会，昂然前往，面无愧容，此乃品德善良，第三利益……第四利益，胸襟坦然，死而无惑……第五利益，及其死后，身化为尘，投生转世，获得好运，或入天界。凡品德善良者，有如是五种利益。”

然后佛陀谈论佛法教义，指导、告诫、激扬、鼓舞波咤梨村的在家信徒，至深夜始散去，佛陀当晚由村民招待，宿于当地客舍。

此时禹舍(据上座部本子还有另一位大臣)正在波咤梨村筑城防卫拔耆人。显然阿阇世尝到了拔耆人的实力，如是采取守势。波咤梨村濒临恒河前线，是罗阅只城和吠舍离城之间通道上一个重要的战略位置，一个侧面被恒河的支流掩护着。如是决定在那里建筑要塞，实际是建立一座有城墙围绕的城市，无疑的准备作为将来渡河的桥头堡。此村重新命名为波咤梨城(Pà?aliputra，或译华氏城)，迅速发展成为一个大城市，后来摩揭陀王迁都于此。当摩揭陀统治者扩展他的帝国版图几乎囊括了全印度时，波咤梨城有个时期成了印度前所未有的最大都会。这段叙述也许可以怀疑是佛灭后最初一个世纪的佛教徒们为了将他们的教主与这座新兴大都会联系起来而撰造的。

经文谈到这片土地上将要建立城市的许多位置，当时都被一些上等的中等的次等的神灵所盘据。各种版本的经文说法不一，有些混乱，但都表示佛陀能够看见神灵占据一些地点，告诉阿难将来上中下三等人民会居住在相应地点的住所里。他说大臣似乎正在与神只商量如何建设此城市。佛陀预言波咤梨城(用新名)随着贸易的发展，将是高贵人民国家最主要的城市和商业中心

，并附加一句，不过将有三种危险：火、水和内乱。

佛陀又会见了禹舍，这位大臣邀请佛陀和他的僧团次日会餐，食物丰盛出色。据一切有部经文，这位大臣表示由于此次布施大会，城市之神将会长享荣华福乐：此次斋僧是以他们的名义奉献的。在上座部经文中佛陀以偈颂赞许："无论于何所，贤者为安排，食宿供有德，以礼献诸天，诸天受崇敬，亦将荣耀之，天神如慈母，视之如其子，人若获神恩，幸运将无止。"

当佛陀离去，大臣送行时心里想到一个主意，佛陀走出工地之处，将名为瞿昙门(瞿昙是佛陀部落族姓名称)，过恒河登岸之地，当名为瞿昙渡。佛陀走了，他走出的那地方的城门遂称此名(一切有部谓为西门)。不同版本的经文关于过河的细节，说法各有不同，但都承认佛陀显神通力，别人没有看见他渡河，他在此岸消失，而在彼岸出现。但一切有部经文说渡河地点确实名为瞿昙渡，而上座部经文更古老，只说给瞿昙门命名。后者看起来更中肯，它表达佛陀以禅定功夫入涅盘，超脱轮回达于彼岸的象征性场景。由此我们又看到经文的雕凿渲染，而不是单纯的叙事。这里又让佛陀口宣一节适合情况的偈文："众人筑堤圩，穿越池沼地；欲渡洪湖水，辛勤操舟筏。贤者亦何须，彼岸只一跨。"意义是当众生挣扎于生死洪流中，觉悟者已离烦恼达于清净寂灭之境。

佛陀此后继续旅游，踏上拔耆国土。途中在摩揭陀和拔耆国几处为比丘说法：各种经本关于每次说法各在什么地点，所载各有不同。但是经文叙述过程中都提到相同的地名和同样的说法内容。说法包括论四谛的谈话，和一篇可以概括为戒、定、慧三个主题的讲演；戒中之定，可获硕果，是大利益，定中之慧，可获硕果，是大利益(一切有部经文无此附加语)；智慧思维，离一切"漏"(一切有部代之以离爱欲烦恼，颠倒虚妄；上座部加上：是即烦恼、有生之欲、无明知见等漏)。在那地迦(Nadika)，佛告阿难，佛门弟子应理解佛法僧三宝以确立信心。

佛陀及时到达拔耆国首都吠舍离城。他在这里有很多门徒，其中有一着名女艺人庵摩罗女(amrapàli)。此时期她很富有而且年高，因为她在频毗娑罗时代已经很出名了，如果相信毗柰耶中吉婆伽的故事，她出名还是在吉婆伽(频婆娑罗和阿阇世两代的宫廷医师)出生之前。据上座部的传说，她后来当了佛门的比丘尼。上座部三藏中还保存有她创作的一首诗。她听说佛陀到达吠舍离，居住在她的庵罗(芒果类)林，即驱车谒见。他象平常接待居士信徒一样，同她谈论佛法，教诲告诫，激扬鼓励她，然后她恳请佛陀和僧众次日惠临宴会。（参看第八章）

吠舍离城的力车人(Licchavis，联合组成拔耆共和国的部落之一，而且是最重要的部落，吠舍离城是他们建立的)，听说佛陀来临，他们分为蓝黄红白四族驱车策马乘象出来观看迎接。(车辆、衣服、装饰、武器各按自己的颜色。)当他们在远处出现时，佛陀向比丘们说，你们没有看见过三十三天众神（吠陀众神），可以看看力车人的集会，看了力车人的集会就可以想象到三十三天的集会。到达之后，力车人接受了照常的教导，当他们想宴请佛陀时，大为失望，因为庵摩罗女抢先预约了。他们劈拍地捻手指：阿呀，我们被庵罗女打败了！阿唷，我们被庵罗女欺骗了！

次日庵罗女亲自招待佛陀与僧众，照上座部经文，她当场赠送庵罗园与僧伽团，而一切有部经文未说及此事，只称赞此次斋僧盛况。佛陀后来到吠舍离附近一个村庄去了。他在那里嘱咐僧众准备过雨季，要他们以友好者为小组分散居住在吠舍离周围，自己则留驻该村。照一切有部经文，这次分散为了适应当时发生的严重饥馑，但上座部传本并无此说，其注释只说佛陀所居村庄不能供给那么多僧众的食宿。

雨季中佛陀患了重病，很感痛苦，看起来将会致命。佛陀很镇静的接受病苦，认为灭度之前如不向随从弟子致意，向僧伽团体告别，是不恰当的。如是努力抑制，病情减退了。痊愈之后，佛陀坐在住处室外，阿难表示他的忧虑："因世尊有恙，吾茫然无措，有若酒醉，忘却佛法。若使得知，佛涅盘前，将为比丘，发布谕旨，则吾忧怀，或可免除。"

佛陀答言："诸比丘众，望于我者，厥为何事？阿难，吾所说法，
无有遗漏，无所排除。至若佛法，阿难，如来所教，不效拳师，保留一手。若有是人，作如是想：如来当监获比丘，比丘当禀教如来，则当发布谕旨，指导诸比丘众。如来不作如是想：彼当监护比丘，比丘当面请教导，是则何须，发布谕旨？阿难，吾今老耄，光阴已逝，八十之年，生期将尽。犹如破车，捆绑而行，如来躯体，今亦若是，有赖捆绑扎缚而行。阿难，如来到时，将摄心归一，离一切境，绝各种受，入无尽定，止于其中，彼时如来身体，即觉安适。"

"是故阿难，实处此境，汝当自依，以己为岛(安全岛)，以己为归(庇护所)，舍己而外，他无所依；以法为岛，以法为归，舍法而外，他无所依。今者，阿难，如何比丘，以己为岛，以己为归，舍己而外，他无所依？以法为岛，以法为归，舍法而外，他无所依？若尔，阿难，今有比丘，生而有身(或一切色法)，精进自觉，四念住中(禅法境界)，观察其身，解脱欲求，厌离世间；生而有受(苦乐忧喜等之感受)，精进自觉，四念住中，观察其受，脱去欲求，厌离世间；生而有想(知觉、观念、概念、思维的总名)，精进自觉，四念住中，观察其想，消除欲望，厌离世间；生而有法(上文所依之法专指佛法，这里的法是广义的，尤其指生灭法或有漏法)，精进自觉，四念住中，观察诸法，灭尽欲望，出离世间。是比丘者，以己为岛...他无所依。阿难，现在生者，后我生者，以己为岛，以己为归，舍己而外，他无所依，以法为岛，以法为归，舍法而外，他无所依，一切比丘，乐我教者，如斯人等，其中第一。"

"尔时，世尊晨起，盥漱已毕，持其衣钵，入吠舍离城，随缘乞食。巡游归来，为长老阿难曰：'阿难，取我坐毡，吾将往莎婆罗龛，日午小憩。''是也，世尊。'阿难携毡，随从出行

，世尊至莎婆罗龛，敷毡坐定。阿难长老，顶礼世尊，侍于其旁。世尊告阿难：‘吠舍离城，甚可乐也，阿难……莎婆罗龛亦可喜也。’”(提到吠舍离城和拔耆国其它地点，和大多数也许是所有的神龛或圣树，皆可喜可乐。)

经文继述，在此时机，佛陀谈到四神力(后文要讨论)，暗示如果运用此力，可能活得更久，也许能尽一小劫。然而阿难没有及时领会这个暗示，遂将机会错过(为此事他后来受到僧团的严厉斥责)，当死神(在佛教中人格化的摩罗(Màra)和死亡烦恼之神是一回事)来临，佛陀同意最后入灭，因为他已经完成说法传教工作。他告诉摩罗，三个月后他将入灭。当他决定最后解脱他的生命力的时候，发生了一次地震。地震被认为是非凡大事的不祥预兆，这个情节虽然像是简单叙事中的加油添醋，但显然是很古老的，因为见于许多不同的经本。佛陀的门徒不能记载佛入涅盘而不提到应有的预兆，并让佛陀对它作出评论。阿难询问大地为何震动，佛陀给他解释地震的原因，然后及于此次震动。他说菩萨(bodhisattva)(将来证道者)入母胎时大地震动，出家时也要震动。当如来成道，当如来最初转法轮，当他决定解除生命力，当他最后入涅盘，土地都要震动。

现在阿难体会到先前示意有可能时，本来应当恳求世尊为众生利益留住人世，但是太迟了，已经作了决定。此后的经文有点矛盾，让佛陀演说无常，好象他无法抗拒这种自然律。也许关于可能活得更久些，死神的来访，阿难犯了错误，以及佛陀生活预兆的讨论等等故事情节都不是原始经文，虽然插入的时期是很早的。我们在这里已经接近佛陀神话故事的范围，超出了生活史实，这个胚胎阶段的神话故事将来要发展成为一篇巨大无比光怪陆离的戏剧，鼓舞激发此后千百年的一切艺术。

后来佛陀告诉阿难，召集僧众都来法堂(一切有部说在莎婆罗龛,Càpàla Shrine；但上座部说在吠舍离附近的“大林”中一座着名的大殿内。殿中有大柱，上层为佛陀居室，其上有飞檐瓮顶，如古印度建筑特色)。佛陀坐上为他准备的坐位，向僧众致词：“诸比丘众，我所证悟之法，我生平讲说之法，为慈悲故，为众生故，汝等当精研深通，勤修不懈，且培养滋殖，发扬光大之。庶此道不没，清修净行，长存久盛，则天人六道，可获利益，可获福乐，可获正觉。其法如何，可概言之：

四念住,

四正勤[(p. 76) 汉语本 T6，和T7在此处均理解为“修持”，与巴利文本相符；但其他海域译本理解为“断离”。],

四如意[(p.77) 汉语本 T1(16页，三栏)和T6于此插入四禅法。],

五根,

五力,

七觉支,

八正道。”

下一章将考虑这个佛法提纲。发表了这个提纲之后，佛陀最后一次辞别了吠舍离城，继续一村一村的漫游。他时常讲戒、定、慧和解脱，但当他到达波竭拿城(Bhoganagaraka)，发表了一些显然很新的教导：佛法应以经和律为准则。假使有比丘声称曾听到世尊或僧伽团或某位上座大德说过什么话，应该拿经文来检查，或者对照经文。如果与经律相符，可以承认他记得正确。如不相符，则非佛陀之言，应当否认拒绝。

佛陀下一站到了一个小国家南末罗共和国(Southern Malla Republic)的首都婆波城(PàPà)，位于拔耆国西北喜马拉雅山麓。那里有个居士弟子铁工纯陀(Cbunda)前来迎接，并邀请就餐。照上座部经文所说，佛陀此后病情转重，但一切有部经文未提此点。佛陀餐后立即前往拘尸那城(Kusioagari)，大约只有三英里，他的旅程将会终于此处。拘尸那城是另一个小国家北末罗(Northern Mallas)城邦共和国的都城。两个末罗国中间有一条河分隔。途中遇见末罗国大臣菩伽索(Putkasa)，他是佛陀第一个沙门教师阿罗陀的在家弟子。菩伽索非常钦佩佛陀不可扰乱的定力功夫，相信他胜过阿罗陀，乃转尊佛陀为师。他呈献两件金色袈裟与佛陀，佛陀着上，但阿难觉得佛陀的肤色更光明。后来佛陀想起纯陀，很可能佛陀在他款待的一顿饭后即行入灭，将来会要悔恨，遂吩咐阿难前去安慰，告诉纯陀布施涅盘前和成道前最后一餐是同样的功德善行。

渡过海兰涅伐提河(Hiranyavati)之后，佛陀到达拘尸那附近的优婆伐檀那林(Upavattana，是一座高大的娑罗树林)。阿难在两棵娑罗树中间铺下卧具，头部向北，佛陀躺下，向右侧偃卧，左足置右足上，镇静而且清醒。其时众僧周围环绕。佛陀嘱咐阿难等不必伤心，为之演说无常：“凡有生者，因缘和合而成，具有坏灭法，何能不坏？汝等所亲所喜者，无不具有生住异灭之法则。今夜五更，吾将涅盘。”他又嘱咐入灭后遗体应火化。帝王驾崩，置骨灰于坛中，上建碑塔（st?pa，窣堵坡），佛陀亦应如是。佛陀复告阿难，有四处美丽地点，对信仰他的人们将会起鼓舞作用。四地即如来降生之地，悟道之地，初转法轮之地，与入灭之地。此段经文正式认可朝拜者来此四圣地，此后就非常出名了。

阿难被派往拘尸那城邀请末罗人在佛陀入灭前来看望佛陀。该地有个游行沙门须跋陀(Subhadra)听说此事，想到也许佛陀可以为他消除疑惑，来到林中，要求阿难让他谒见佛陀。首先阿难拒绝，以为在这种时刻，不应烦扰世尊。可是佛陀听到了他们谈话，叫阿难让须跋陀过来见他。须跋陀顶礼完毕，解释说，现在有很多哲学家领导教育沙门团体，例如邪命师、阿耆多、桑觉因和耆那教的领袖们，社会对他们的观感都很好。那么他们对于其学说主张是不是真正的有所发明发现呢？佛陀告诉他不必为这些事情费脑筋，只要观察任何学说教规，其中找得到八正道，也就找得到在解脱途中不同程度的真沙门。哪里没有八正道，那里就没有那种真沙门。而佛陀的学说教义里有八正道，这里也就有真沙门，至于其它学说主张，都是虚空无实的。须跋

陀当了佛陀最后一名亲传弟子，不久佛陀就入灭了。经文继续如下：

“尔时世尊语阿难：汝等或作如是想，从此教言失却教师，吾辈导师已不复存。阿难，不应作如是观。吾所言说，经教律教，当吾灭后，将永为汝等之师。”

“今者，比丘互称先生、大人，此后不应如是。年老比丘对年少者，应呼其名或其族姓，年少比丘对年长者，应称长老，或称大德[(p.79)
àyasmant(大德，长者)也是一个居士佛陀互尊之词。](更礼貌的称呼)。”

“吾灭度后，阿难，若孚众僧之望，修行戒律，凡次要者，可以废除。”

“阿难，比丘乾陀(Chanda,破坏佛戒者)，应受梵罚(brahma punishment)。——何谓梵罚，长老？——阿难，无论乾陀有何言说，诸比丘众，与之断绝交谈，不与劝告，不与教导。”

“尔后佛陀，语诸比丘：诸比丘众，汝等于佛、法、僧、道、修诸事，如有怀疑迷惑不解者，即可发问，勿令他日懊悔，吾师在前，惜未当场质疑。佛作是言已，众僧寂然无语。世尊复语众僧，二次三次……汝师在前，若不置问，勿令后悔。三复之后，沉默依然。佛陀复语众僧：诸比丘众，汝等不言，或为尊敬师长欤？可在友好之间，相互问难。作是言已，众僧仍然无语。”

“尔时长老阿难，起立白佛：世尊，甚稀有者，世尊，甚奇妙者，我于此比丘众，深具信心，曾无一人，于佛法僧道修诸事，有所怀疑迷惑不解者。——如汝所言，阿难，如来实知，此比丘众，曾无怀疑佛法僧道修者。阿难，此五百比丘中，有最后一比丘，身在流转中，而具无毁法，独立无倚，惟依正觉。”

“尔时世尊复语诸比丘：善哉，诸比丘众，吾今与汝尽言。一切行向力，皆具可灭性，善自为之，皆得正果。”[(p. 80.1)
一切有部梵文本无此语。汉文本有些差异，T1有一段更详尽的小心谨慎善自为之的劝告。]

“此是如来最后说法。如是世尊进入初禅，出初禅进入二禅，出二禅进入三禅，出三禅进入四禅，出于此处进入空无边处，出空无边处进入识无边处，出识无边处进入无所有处，出无所有处进入非想非非想处，出于此处遂进入灭尽一切想与受处。”[(p. 80.2)解释按照巴利文《相应部》IV 217 与《增支部》 IV 409。比较《阿毗达摩俱舍论释》p. 72。]

“尔时长老阿难询问长老阿拿律：阿拿律，世尊入灭乎？——阿难，未也，世尊尚未入灭，世尊已入灭一切想与受处。尔时世尊出于灭一切想与受处入于非想非非想处……(继续照相反的次序经历一切处与禅回到初禅)出初禅入二禅，出二禅入三禅，出三禅入四禅，自四禅出，世尊立即入灭。”

第四章　佛陀的教义

佛陀在吠舍离城宣布的佛法总结——四念住——四正勤——四如意——五根——五力——七觉支——八正道——修行与真谛

佛陀在吠舍离城宣布的佛法总结

我们读到《大般涅盘经》关于佛陀历史的最后几节，发现他在吠舍离城前往拘尸那城途中召集僧徒发布的教言是他生平说法的总结。这是答复阿难的要求，阿难担心佛陀对僧伽无所嘱咐即行入灭。佛陀解释佛法即是僧众的保护者，后来又说他逝去之后，应以他的教言为师，此外无可嘱咐者。

吠舍离的总结在佛教各部派中是共通一致的。除了各种版本的《大般涅盘经》给它以突出地位之外，我们在全部所知各部派的许多其它经典中也发现从四念住到八正道同样七个主题的目录表，大乘各宗派也无例外；例如收载于《现观庄严论》(Abhisamayalankara)及其它经中，中观派就大般若经论佛教修持方法的理论将此七主题称为三十七觉法，乃佛陀一切无上妙法的精髓部分，亦即佛陀、菩萨及声闻弟子成道证觉的要点[(p.81)
《现观庄严论》三十一品，参看下文p.411]。唯识宗的理论也详论了这些主题，也许是唯识宗最基本的理论经典《辨中边论》(Màdhyantavibhanga)第四品的大部分篇幅即致力于此问题。

这几个主题原是佛陀当初所提出的佛法基本理论，似乎已为三藏的第三部分论藏，即本母或阿毘达磨的历史所证实。前面绪言中讨论了本母问题，所谓本母最初即由这七个主题构成。很可能就是由于佛陀在吠舍离宣布的佛法总结引起了本母的观念，后来在一定时期中经过详尽发挥成为阿毘达磨。

读者一定还没有忘记，在叙述佛陀成道和早期传教中四谛学说是很突出的，也许是佛陀说法中最频繁出现的论点。详论七主题的一些经典都引用四谛像是已经成立了的学说，所以讨论七主题时也必然牵涉到四谛的讨论。佛陀时常说到的，同时也是他所证悟无上妙道一部分的因缘、缘起学说实际是第二谛的发挥。佛陀最初期与最后期说法中所强调的无常概念也即因缘学说的一部分。严格主张不堕边见，不走极端，不管各宗派解释如何不同，毕竟是佛陀第一次向五比丘说法的全部内容。避免极端的中道观不过就是八正道，亦即第七主题。

因此，凡载于三藏中为佛教各宗派当作遗产继承下来的一切佛陀言教的重要理论形成一环套一环的整体，而讨论在吠舍离宣布的七大主题时，会涉及一切方面，概括整体的全部。至于后来的宗派对此次说法如何理解与运用，可以暂置勿论。在吠舍离所作的总结只是一份简单主题目录表。为了详细了解各项内容还必须参阅其它经典，当然还要随时留心其中陈述必须是全体佛教所共同的，而不是某一个部派所独有的解释。有几个主题在《大般涅盘经》中另外的地方讲得更加详细。其它几个主题，为了充分研讨，还必须去找三藏经藏中其它经典。关于四念住在《大般涅盘经》有关依己依法的引文中有所触及。关于四如意在此后不久的娑婆罗龛(Càpàla Shrine)中曾提到。关于七觉支，在《大般涅盘经》开始部分，佛陀于罗阅只城讨论跋耆人之后向比丘说法时，将它作为几种七法组之一曾列举其名。关于八正道，在此经中多次提及(作为四谛之一，与须跋陀谈话也单独提出)，但未进一步加以详阐。三藏的经藏中有一本谈四念住的相当长单行本契经[(p. 83.1) 上座部巴利文《长部》22号，大致相当于《中部》10号 =
汉语中阿含 T62，98号。巴利文《相应部》V 141ff. = 汉语杂阿含
T99，卷24。]，非常细密的讨论这个问题，同时也谈到与此有联系的其它题目(正道，觉支，还有四谛)。经藏中还有些谈论此一主题较简短的契经。同样也还有关于佛法总结中其它主题的一部短小经集[(p. 83.2) 巴利文《相应部》V 1ff. =
汉语本T99，卷28，27，26；此外无经集，只有卷31中一些散经。]。现在我们可以逐个的研究这七主题，看他们在三藏中是如何表现。

四 念 住

讨论四念住的《念处经》(Smrtyuthàna S?tra)开始如下[(p.83.3)照上座部版本《中部》10号 =
长阿含22号（只是长阿含中多出论四谛和道的一段）]：“如是我闻，一时佛在居楼国，居楼有城，名服恶城(Kalmàsadamya)，世尊于彼，为比丘说法：“诸比丘众，惟此一途，可以净化众生，使之脱离烦恼，消除忧苦，获得正法，超入涅盘。是即四念(smrti)住(upasthàna)[(p.83.4) 有时写为或解释为 prasthàna，但意义无异。比较下页注脚。][(p.83.4)
汉语本增加：为灭障故，应修此四者于七觉知。]。四者为何？就此言之，诸比丘众，今者比丘，业已消除乐欲，厌离世间，则当以身为验，观察其身，勇猛精进，自觉不懈，念念在兹，是为身念住；今者比丘，业已消除烦恼，厌离世间，则当以受(vedanà，苦乐忧喜之感受)为验，观察其受，勇猛精进，自觉不懈，念念在兹，是为受念住；今者比丘，业已消除乐欲，厌离世间，则当以心(citta)为验，观察其心，勇猛精进，自觉不懈，念念在兹，是为心念住；今者比丘，业已消除乐欲，厌离世间，则当以法(dharma)为验，观察诸法，勇猛精进，自觉不懈，念念在兹，是为法念住。”

“诸比丘众，然则云何，比丘修行，以身为验，观察其身？(就此言之，诸比丘众，若有比丘，步入林间，或往树下，或入空室，跏趺而坐，竖身端正，置[(p.84.1) upa-sthà,
设立、安置，upasthàna 由此字而来。]念住于前，)[(p.85.1)
括弧中经文，为汉语本所无，以下皆然。]当彼吸入，念在吸入，当彼呼出，念在呼出。吸入长，知吸入之长，呼出长，知呼出之长。吸入短，知吸入之短，呼出短，知呼出之短。修习思惟：我今吸入，感受全身。修习思惟：我今呼出，感受全身。修习思惟：我今吸入以静吾身作意行向。修习思惟：我今呼出以静吾身作意行向。”

“(诸比丘众，犹如镟工师匠或其徒辈，当车物时，旋转长知旋转之长，旋转短知旋转之短，比丘亦应如是，知呼吸之长短……修习思惟……)是故比丘修行，以内身(即己身)为验，观察其身；或以外身(物质)为验，观察其身。(或以内外二身为验，观察其身；或以身为验，观察缘起性；或以身为验，观察择灭性；或以身为验，观察缘起寂灭之性。)或其念住，业已成就[(p.85.1) pratyupasthita。]，不间思惟，余身在兹。 (直至正知具足，觉智[(p.85.2.3) matra
度量，pratismrti实际与 smrti
同义。]具足，乃得自在无惑，不执着于世间一切。)是故，诸比丘众，比丘修行，应如是以身为念，观察其身。”

经文继续叙述，一个僧人，无论行住坐卧，应以同样方法做修持训练功夫。无论他的身体保持何种姿态，他了解它是那样的。同样的，无论他出外、归家、观览、负物、伸手、缩臂、进食、咀嚼、品味、睡眠、行走、说话、或做任何身体动作，也都如此。他还应当思考构成他的身体的各种原素和有机物质，还要考虑死后将会怎样，想到它会逐渐分解，化为一堆分散的骨头。就这样，他的脑子里始终牢记身体坏灭，以培养无执着心。

此即第一念住：观身法或身念住。第二念住是关于受的。经文继叙：“就此言之，诸比丘众，今者比丘感觉乐受，自知正感乐受，感觉苦受，自知正感苦受，感觉非苦非乐受，自知正感非苦非乐受。或感觉肉体乐受……或非肉体乐受……”经文继述肉体苦乐和其它可能的综合受。此段结束和第一念住每部分都相似：“是故比丘修行，以内受为验，观察其受……以外受为验……以内外受为验……(或以受为验，观察缘起性，或以受为验观察择灭性，或以受为验，观察缘起寂灭之性。)或其念住业已成就，不间思惟，余受如是，(及乎正知具足，觉智具足，)乃得自在无惑，不执着于世间一切。”

第三念住是关于心或思想的。经文首谓：“就此言之，比丘应了知情欲之思之为情欲之思。”继续叙述各种思想：无情欲无恼恨无颠倒者，有局限或散漫无归者，庄严或否者，超越或否者，贯注如一或否者，洒脱自在或否者。结论如前，达到清净无着之境。

第四念住首谓：“然则云何，诸比丘众，比丘修行，以法为验，观察诸法？就此而言，诸比丘众，比丘修行，以法为验，当就五盖（nivara?a），观察诸法。如何……？就此而言，诸比丘

众，当比丘内心贪欲意向（kàmacchandas）生起，知有内心贪欲意向。彼亦明了，贪欲意向，原所未有，如何生起。已生起者，如何弃除。已弃除者，如何未来不复生起。”经文以同样方式谈其它四种盖：瞋（vyàpada），痴（styànamiddha），慢（auddhatyakaukrtya，注疏谓与他人意见有关犹如虚骄傲慢等心理），疑（visikitsa），以解脱精神方面的世间执着。

　　此第一部分也许是最重要最基本的观法训练，但上座部版本继续谈其它许多法集[(p.86)
巴利文和汉语本再三一致提到觉支，故知原始经文即以这些法克服诸障。比较p.94(排版后需要改正）。]。首先是五“取蕴”（upàdànaskhandas）。比丘应观察色（rupa），受（vedanà），想（saüj¤à），行（saüskàras），识（vij¤àna），和它们的缘起与消灭。(这五种集团我们随处可见，本来打算包括宇宙间发生的一切现象——除了涅盘寂灭，如果也算进去的话，——因此包括一切世间经验；就是这些东西形成一切世间妄执的根本。)

同样的，比丘可以就内外“六入”(àyatana，六对感官领域)：视与色，听与声，闻与香，尝与味，触与身，以及心与法(思维对象，如概念观念等)，凭之以观察诸法。对这种情况，比丘应当了解每一对所规定的两方面的结合（saüyojana），一个未发生的两结合如何发生，已发生的两结合如何断离，一个断离的两结合如何可以未来再不发生。经文又引导到清净无着之境。此处根与境的两结合应该就上下文理解为感觉与对象相互纠缠不清，产生各种“心所”法，阻碍修道的进步。

其次，比丘可以就七觉支或七菩提分观察诸法，这本来是个单独题目，将在下文研究，但看看它与《四念住经》（Smrtyupasthàna）所叙比丘修行这方面是如何配置的也极为重要。已获得几分念住和离执，他现在更积极地趋向证觉悟道。证觉的第一支即四念住，如已成就，故在此转折点上，比丘必须小心巩固勿失，然后才能继续进行其它觉支。在这里比丘首先应当了解是否已具有内在的念住觉支，倘若尚未具有，应促其发生，当已发生应促其功夫（bhàvana）圆满（paripuri, pàripuri）。经文举出其它觉支之后，照常又引导到清净无执之境。

　　最后[(p.87)
汉语本和巴利文中阿含均无此段。]比丘应以四谛观法：“就此而言，诸比丘众，比丘如其实性(yathabh?tam)了知此是苦；如实了知此是苦因；如实了知此是苦灭；如实了知此是灭苦之道。”接着又是同前的结论。

经文如此申论觉支内容。末后说明凡修四念住者，或在当身得到甚深微妙的智慧(aj¤à)（即是已得解脱成为阿罗汉，arhant——注疏）。或则即使今生仍留有残余执惑，将来也不会再回到此世界(anàgàmità，阿那含果，不还果)。即使修持此法少至一星期之数，也能获得那样结果。如是世尊如其开始时说到，惟有这一方法可以净化众生，脱离烦恼，消灭忧苦，获得正道，趣入涅盘，这就是四念住。

《相应部》(Saüyukta)所收一些关于这个主题的小经，除了上面详列的解说之外，并没有增加什么有意义的东西。五障代表坏劣方面，四念住代表善法。一个僧人应以四念住作为他的正当居住之所，生活的圈子，住在那里可以安全不死。为了自己和别人的安全，为了保护自己以保护别人，为了保护别人以保护自己，应当追求四念住。

　　四正勤

在修习念住中，几次提到未起之法的生起，已生之法的舍弃，已舍弃之法将来不生(例如障盖或劣法)，对已生者(如某一觉支等善法)，不断观想，圆满成就，等等问题。所有这一些即是四“正勤”（samyak pradhàna）的主要内容。这些被列成一个公式在三藏[(p.88)
上座部，例如《中部》III 251f.，
　　《相应部》 V 244f.，汉语本 T26 No.31和T99卷31
No.19;一切有部《大般涅盘经》梵文本（Waldschmidt版）p.174。]中很多地方出现。文曰：“就此而言，比丘发愿(janchandas)，修习(viàyam)观照，精进(virya)不懈，任持(pragrah)此心，令一切邪恶(pàpaka)不善之法，凡未生者，不得生起(anutpàda)。(第二)比丘发愿，修习观照，精进不懈，任持此心，令一切邪恶不善之法，凡已生者，皆得委弃(prahà?a)。(第三)比丘发愿，修习观照，精进不懈，任持此心，令一切妙善(kusala)胜法，凡未生者，得以生起(utpàda)。(第四)比丘发愿，修习观照，精进不懈，任持此心，令一切妙善胜法，凡已生者，常存常保(sthiti)，不失不忘(asaüpramasa)，获增上力(bh?yobhàvata)，具方广威(vaipulya)，发扬光大(bhàbanà,一切有部底本无此语)，以达于圆满成就(paripura?a)之域。”

　　四如意

佛陀在娑婆罗龛与尊者阿难的谈话应当是暗示如果施展某种“行向力”（saüskàras），可能活得更久。这种能力即是“四如意身”或“四神足”(rddhipàda,超自然神通)。它们在三藏中很多地方以一种简短公式出现[(p.89.1) 上座部巴利文《长部》III 221f.，
比较汉语本《结集经》（T1
No.9）；一切有部梵文本。]。其文如下：“比丘修神足，得于意愿(chandas)集中贯注，勤持不懈之力。比丘修神足，得于心念(citta)集中贯注，勤持不懈之力。比丘修神足，得于精神元气（virya）集中贯注，勤持不懈之力。比丘修神足，得于观察思量（mimaüsà），集中贯注，勤持不懈之力。”此外所说甚少，但是它们时常在有关四正勤的上下文中出现，至少上座部是如此解释的：意向力能使比丘实现神通本领[(p.89.2)
例如巴利文《相应部》V286f。]（rddhi）。还须注意，各有分别的四个“足”(pàda，或身，基础、凭藉)中间的三个是意愿、心念和精神元气，在四正勤公式中都提到了。然而在四神足中最应强调之点是它们都与禅定(samàdhi，禅定、三昧、三摩地，是思想意识集中贯注一心不乱的一种修练功夫)有关。

五根

三藏中各处谈到的“根”（indriya）数目颇不少。但是我们现在要考虑的佛法总结中所指明的五根是“信”（sraddhà），“勤”（virya），“念”（smrti），“定”（samàdhi），“慧”（praj¤à），这在佛教各派传统中都是一致的[(p.90.1)
上座部巴利文《相应部》V193ff.=汉语本杂阿含T99卷26。梵文本《结集经》p.153。]。《相应部》所收关于此主题的一些小经提供如下的解释。信表示应当信仰如来的正觉。勤表示奋勇努力抛弃恶法获得善法。念据说是对做过说过的事情保持良好的记忆，如上文四念住中所说的一样。定表示约束心意，不使散乱外驰，集中贯注，达到“四禅”。慧表示理解“四谛”的缘起与寂灭。

解释信进一步与“预流”有关，所谓入预流是已经相信佛法可靠，开始登上学道之途。在另一处说这有四支，即佛、法、僧和戒，(故对此四者应具信心)[(p.90.2)
参看下文p.196脚注和p.198
。]。勤正如论四正勤中所说。慧表示是基础，余四根没有它就不能持久。

五根成就圆满就成为阿罗汉，脱离一切烦恼执缚。成就较次者可以达到入道的中阶。

前面讨论的三个主题念住正勤和如意身，似乎形成一个有秩序的整体，一个导向证觉的修行体系和两个必要的辅助因素。然而五根并不很显明的就应当在这个位置接续下来。它们部分地与前几个主题重叠，部分地引入新观念，我们自然会要就这体系来讨论。事实上很清楚，七个主题的先后排列是按照数目次序，因为主题中分项数目不同，有四项、五项、七项、八项几种。现在这个主题安排在这个位置，因为它具有五个项目。只有三个主题各具四项目，所以这一排列次序是很自然的。

大略看了上面经文引证，如果考虑到全部总结是指示佛陀证觉之道，就应当明白，信应该居首位。在从事验证证觉悟道的真理之前必须相信——尽量说得含糊普泛一点——其中总有点什么东西，所以起信是入流的第一步。

信等五根在这些经文中都算作一种“心根”，像眼耳鼻舌身称为“身根”，用的是同样的名词，也是同样的意义。当信根作出了可能的第一步，勇猛精进就是进一步勤修的根。念根的运用上面已经讲的很多了。

一直以来，禅定只是作为四神足的中心要素出现过，每一神足发生作用都要通过这一根。然而在这里要介绍一个新的最重要的题目即是修习禅法(dhyàna，音译禅那)。似乎大家都知道的所谓“四禅定”的训练并非佛教所独有，更早的沙门师如佛陀未成道时从之问学的阿罗陀（aràda）和郁陀伽（Udraka）等人，已经在教导禅法。这也许足以说明为什么禅法不作为一个单独的主题列于佛陀的教义总结中，而只当做人们已习知的东西，虽然重要，也只附属于其它主题之下。可是四禅定在三藏中经常讲到，其公式如下[(p.91) 上座部巴利文《长部》I73ff.,《中部》I 21f.,《相应部》V318（注疏，例如《法集论注》164ff.）,相当于汉语本 T1 No.27，T125 k.33.666，T99卷29 No.18 。一切有部《普曜经》343f., 说出世部《大事经》I 228.。]:

“已离欲求(kàma)，已离染 (akusala)
法，比丘入住初禅。住初禅中，犹有寻思(vitarka)伺察(vicàra)。初禅从舍离(viveka)缘，而有喜(priti)乐(sukha)。寻伺已息，入住二禅。二禅之心，清净(saüprasàda)一性(ekotibhàva)，无寻思伺察，由三昧(Samadhi)生，有喜与乐[(p.92)
一切有部和说出世部以“清净专一其心”代替部分入定过程。]。喜情已断，入住三禅。三禅如先贤所述，平等无着(upeksaka)，念住坚固(smrtimant)，觉智不昧(saüprajàna)，身(上座部解释为心识之体)受其乐。去苦乐，泯忧(daurmanasya)喜(saumanasya)，入住四禅。在四禅中，非苦非乐，唯有平等(upeksà)念住清净妙境(parisuddha)。”

这种修行功夫，在前章中已经讲到。由于佛陀自己运用，足见其重要性：在成道的当晚，佛陀利用它集中思想，然后获得“三明”（包括四谛知识）；在得涅盘入灭之前不久又运用过一次。

定根在下面几个主题中连同习禅功夫一起还会提到。特别是讲述八正道时，我们还会回到这个题目上面来。

智慧理解显然是在修行学道的每一阶段必须起积极作用的一种根。没有它其它根不能维持长久，所以其它根能发挥效力，要以它为先决条件。在论道之末我们将会了解，对因缘生灭和四谛的智慧理解即是大觉的内容。当我们读八正道时将会看到慧根居首位，但是我们讨论目前的主题，作为求道修行的一部分，当然慧根后于定根。在这里五根显然照所述次序轮流支配修行训练。

道的第一支即四圣谛知识，是必须研究理解的科学；证觉的意义即是自己亲身体认这些道理。我们可以暂时放下四谛和缘起择灭。换言之，因缘观这个题目，等到论道时再谈。

慧根的功用，可以回头参看佛陀涅盘前漫游中一段简短对话，会更深一层地得到阐明，这里我们从上章中引过来：佛门弟子应在对佛法僧三宝的慧解中确立信心；定中之慧可获硕果，是大利益；智慧之心圆满自在，离一切“漏”。

五 力

三藏中提到各种力，这里要谈的是其中五种，按佛教的传统说法即信、勤、念、定、慧[(p.93.1) 上座部巴利文《相应部》V249，《增支部》139，42f., III 9ff.,汉语杂阿含T99卷26 No.36.38以“自尊”“惧责”，但一切有部承认这五项，见《结集经》p.153；比较下注所引着作IV283ff.,
与《阿毗达摩灯论疏》p.359.361。]。所以它们看起来与五根相同，不过改称为力。各部派的解释一致，都说两方面只是程度的差异。根不可动摇之时即成为力[(p.93.2)
上座部《法集论注》124；一切有部传动参看La Vallee Poussin
所译《阿毗达摩俱舍论》卷四p.286。]。三藏并未授权给我们讲比这更多的话，其实也并未授权我们就讲这么一点，只是我们在根与力的定义中读出了它们的分别。除了举出数目和名称之外，似乎再没有什么经文多谈点什么。

七　觉　支

七觉支(saübkdhi a?ga
,亦译七菩提分)即念住、择法(dharmavicaya)，精进、喜(priti)，轻安(prasrabdhi)、定、舍[(p.94.1) 巴利文《长部》II 79，III 251f. 282,《相应部》V63ff.,；汉语本T1 No.2.9.10,T99卷27；《大般涅盘经》（Waldschmidt 版）p.288。梵文杂阿含片段Turfan
533.。](upeksà)等项。《相应部》中论此主题的佛说经提供如下的解释：它们的生起以及生起后发展成就的资粮即是如理(yonisas)作意(manàsikara)。“比丘出家，于静居中，忆念思量所闻佛法，即是初入念住觉支。尔后比丘，无间修习念住觉支。迨念住觉支，修习圆满，身具无上念根，运其智慧力，观照分别，抉择胜法。尔时如是……以其慧力，(当修习圆满)即入择法觉支。……以其慧力，勤修精进，势无退转。于彼时中，比丘入于精进觉支。已获精进觉支者，身内起感官喜……然后入喜觉支……身心具喜觉支者，获得轻安。……然后入于轻安觉支……身具轻安者，心得入定……尔时即入定觉支……已入定者，一切舍离……尔时即入舍觉支。”[(p.94.2) 据巴利文《相应部》V 67ff. 翻译，未核对汉语本。]

舍利弗说他每天随意花费不同时分于各个不同的觉支。比丘修习觉支，可以脱离有漏势力。七觉支任持无失，可免愚痴骄慢，心得自在。然后以七觉支对治五障：这是一个如理思量，然后发展成为优势的问题。[(p.94) 巴利文《相应部》V 71f., 84f.。]

使盖障生起和产生更多盖障的“资粮”情况如下：美丽光彩相是爱欲的资粮；厌拒相是瞋恚的资粮：心无恹足，懒散倦怠，贪食昏沉，意志薄弱是愚痴的资粮；缺乏清醒头脑是骄慢的资粮；对一切法无决定智是疑虑的资粮。对这些资粮，若不如实思维，即会生起、增长相应的盖障。[(p.95.1) 巴利文《相应部》V 103。]

使七觉支生起和增长的资粮有如下述：忆念定住之法为念住觉支之资粮；法之为善为恶，或邪或正，或劣或胜，及其黑白对比，是为择法觉支之资粮；修持、出离和勇猛的基础是精进觉支的资粮；起喜之法为喜觉支的资粮；身之轻安，心之轻安，为轻安觉支之资粮；清净(samatha)，平等不扰乱相，为定觉支之资粮：可舍离法为舍觉支之资粮。如实思维此七资粮，可使觉支生起，功德圆满[(p.95.2) 巴利文《相应部》V 104f。]。

与此相反，一个人也可能缺粮，让诸法绝食(anàhàra)。情况如此，我们要有办法饿死诸障；而觉支挨饿，不过由于措施不力，没有为它们供给适当的资粮的原故。就除障而言，对污秽不净(asubha)相，如理观量，可以饿毙爱欲之障；以仁慈心(maitrà)解放(vimukti)思想(cetas)可以饿毙瞋恼之障；依靠修行、出离、勇猛诸德，可毙愚痴障；平等清静其心，可克服骄慢障；如理思量诸法，孰善孰恶，有罪无罪，或优或劣，对比黑白，可以去除疑惑障[(p.95.3)
巴利文《相应部》V 104f。]。

修习觉支还有个正确或错误的时机问题。当思想薄弱就不是修轻安、定、舍的时机。另一方面，择法、精进、喜觉支此时可以用来激励思想。而当思绪高昂扬扬得意之时，情况倒过来了，应该利用轻安、定和舍，而不是另外三个。至于念住觉支，任何时候都有用[(p.96.1)
巴利文《相应部》V 112ff。]。

为了解除盖障，介绍一种修行方法，上章已经谈过，连续以慈、悲、喜、舍充满思想，不断地向四方扩散弥漫。考虑一切有情和自己一样，使充满慈悲等等的思想，宏博庄严，无量无边，无憎无暴，充塞流行于全宇宙间。这就解释了上文所引以慈心解放思想，并加上以悲怀(karunà)，以“喜他”(mudità)，以舍心解放思想。比丘应当以慈悲喜舍等法修习念住觉支，同样也以此等修习其它觉支。那么如果他希望，他就能够于其所喜者保持厌恶知觉，于其所厌者保持喜欢的知觉。如果他希望，他就能够于其所喜所厌两者具有厌的知觉，或于两者具有喜的知觉。或者能够同时免除喜与厌的知觉，而保持舍离、念住、灵觉不昧的状态[(p.96.2)
巴利文《相应部》V 115ff。]。

如果具有充满慈心的觉支，他可以进入光明胜妙(subha)解脱处(vimoksa)。以慈心解放思想可以美妙为其最高胜境。如果代之以充满悲怀的觉支，他可以超越一切物质感受，超越一切恚忿心理，和对各种不同知觉的思量，进入空无边处。这是以悲怀解放思想的最高妙境。如果代之从充满同情喜悦的觉支，就能够超越空无边处，进入识无边处，此乃以同情的喜悦解放思想的至高妙境。如果以舍心充满觉支，就能够超越识无边处，进入无所有处，此乃以舍心解放思想的无上妙境[(p.97) 巴利文《相应部》V 119f。]。

关于喜中生厌的问题，下面将要介绍的如骷髅观等禅法也许可以作解释。虽然经文并未说明为什么要介绍此点，除了有助于觉慧与解脱，但是我们从其他材料可以知道它的目的是用那种止

观克服身体美感。

既然上面明白讲过不同的觉支可以用于不同的场合，甚至可以用于任何场合，那么似乎没有什么从念住到舍觉支循序渐进的问题。然而列举觉支名目的次序是一定的，而我们研究前面的主题时，表明念住属于最初阶段，然后从定觉支到达舍觉支，前面所引有一段经文也一连串的从一个到另一个举出各个觉支。那么应该有一个基本次序，虽然有可能随意的变动。似乎还进一步暗示某些人已经解脱了有漏法成了阿罗汉(例如舍利弗)，可以继续实践这些修行法，在不同的觉支中度过他的时光。从这种观点考虑觉支，我们是在研究接近于证觉甚至是已经证觉之后的修持阶段，远不是前一个主题所表明的较初级的修行阶段。除了这种推想的观点和运用的差异，有些觉支在其他主题下曾经详细讨论过，有些提到过。念住觉支作为一个独立主题，上面已经充分地研究了。精进觉支(即四正勤)同样地也颇仔细阐述过。定觉支在前面几处文字中作为一种根也特别地谈论过。这里我们可以从觉支的资粮方面再说一下定觉支和“奢摩他”(samatha,）这个术语的结合问题成为后来佛教部派之间讨论道的关键概念。

在择法觉支这个表现语中我们再度遇见“法”这一名词用作原则法则的意义。特别在四念住中我们常遇见它，那里所观察之法包括五盖，五取蕴，十二入(六根和相应的六尘)，和七觉支。在正勤主题下，我们看到一些法至少可以划分为善法或恶法。五根正如五官是一样意义的根，可以推断是跟它们属于同样意义的法(佛教各部派确实是这样理解的)。上文提到的其它几种各部派认为是法的包括寻(寻思推求)，伺(反省内察)，乐，苦，悦(自己得意)，忧等项(与禅法联系起来，“喜”和“轻安”属于觉支当然也是法)。还有五力，思量作意，清净止观，慈，悲，喜他（同情的喜悦)等。还有许多其它的法(例如八正道，和四大种地、水、火、风，后者是对第一执着缠缚集团“色蕴”的区分）。法是什么呢？梵文的法字dharma已经有法则和教义两个不同的意义，在某些上下文中很容易混淆(包括当前的“择法”)，已经成为现代佛学作家大量地故弄玄虚的题目，如果也有点意义，其意义又是什么呢?

梵文法字的根本或更原始的意义是自然“本性”，表明宇宙间真实存在的事物，真正的实在或实际如是的事物。那么列举诸法之名会成为宇宙间所有事物或宇宙所由从构成的实体的名单，宇宙可以化为它的真实的原素，或者反之，化为不那么真实的原素组合物或者虚幻不实的表面现象。本书以法字译dharma，采其实体意义，可理解为“自然法则”，其中有许多指宇宙和一切经验所由构成再不能分析的“本性原素”。另一方面，要求如实描述宇宙及人类在其中的处境的哲学即是本性的学说，如其实际的本性学说，自然的学说，真际的学说。我们本来可以将佛法如其“真谛”学说归之于此种意义。然而法之一词代表这方面意义向来用之于一切流行的学说教义，包括使用这个名词的说话人认为是虚假的对手方面的学说教义在内。结果我们在这里不便于使用“圣谛、真谛、真理”等字样，宁可选取“教义”这个中性名词，相当于法字分化变易了的意义。面对法字的多义性，我们在这本书里就简单的把它当做原文中一对同音异义词来处理，按照意义译法不同(希望就每处上下文译得正确)[
(p.99)对于了解dharma这个术语的意义，我们要感谢“卢森伯格”和“斯采拜斯基”这两位西方人士的着作。斯采拜斯基的《佛教中心概念》是这方面很好的入门书。卢森伯格的原着尤当阅读。他在日本研究此题目。请参看《法与事实》，我们从此书得到从“维持”到“原则”的意义。]，法字其它分化的意义，目前无关，暂不涉及。

上文已举例说明“择法觉支”是对诸法的如理思维，分辨它们的好坏善恶等等。也曾说到这种分辨要依赖深入理解，可能是要用“慧根”作出。实际上这一觉支就是“般若智慧”的同义语，后来各部派也是这样理解的。

“喜觉支”在定根之下曾提到。在四禅中它是在第一二禅里面出现的一种法，及至第三禅它已被超越了，在第三禅中为“轻安”所代替。论觉支的经文讲得更明确，说它是非感官的喜悦，说它可以附于任何法而存在。作为觉支之一，它的含义清楚地是对修行所遇到的法的喜悦，在四正勤中对初阶段修禅的热情兴趣(有时也这样译)。已经抛弃俗世欢乐向证道迈进的时候，要喜欢高兴所使用的方法当然是必需的。

这种精神的喜悦产生身心两方面的轻松安宁感，而“轻安”觉支能促进定觉支。在前章所译一段经文中，佛陀叙述成道之前如何习禅时，说到他勇猛精进，专心念住，清净其心而安定其身。这里“清净”一词与名词“轻安”在梵语里来源于同一动词。那段文字可以作为例证解释轻安觉支的意义。

剩下的一个觉支就是“舍”。四禅定以达到“舍”为其顶点，而在过程中它代替了“喜”。在觉支的序列中它再表现为顶点。象喜一样它的资粮是它依以存在的任何法。在我们所遇到的以及在论道中将会遇到的一切讨论中，表明舍代表修行的最高最后境界。通过定才能达到舍。在对一切法的舍的状态中，修行者可以看到真理，获得正觉。这就是如何证觉成道。为了看透诸法自性，为了如其实性了解四谛，必须完全舍离一切。这是作为一个觉支的舍的本质作用。舍的意义甚至还有超过此点的：以舍心充塞宇宙的修行训练是诸“无量法”中最高的一个。它可以用来(同其它几项)解除覆障。以舍心充于觉支，修行者可以入于无所有处，达到舍心解脱。

八 正 道

“道”(màrga，也用pratipad表道行，修行，修持，当做同义词使用)有八重或八分，更直译应该说有八支(anga)，时常称为正道，妙道，胜道或圣道。其中的形容词修饰语梵文原文是“阿黎耶”(àrya)，这个梵文词在这里很难翻译，虽然这种困难并不影响实际教义。这个字原义是表示雅利安人民，直到佛陀和佛陀以后很久的年代仍保留这种意义。(当时北印度的专名是阿

黎耶伐尔多Aryàvarta，意为雅利安人地区。)显然在佛陀时代这个字衍生出许多附带意义：表示高贵尊荣的人，或大人、先生、尊者、长者(都是用来作礼貌称呼)，还表示一切优秀、卓越、美好、善良、正确、胜、妙、无上、第一的事物。无疑的，它当初本是表示各民族各国家似乎都有的自高自大的偏见，但奇怪的是佛教徒，还可以猜想连佛陀本人也不得不使用这个字。然而它并没有显着地妨害后来佛教在野蛮民族中的传播：各部派都简单地解释这个词为胜、妙、优秀的意义，而忘记它的根源。

“八圣道支”似乎也象七觉支一样不必一定要按照名目列举的次序进行修习。相反地，它们需要或多或少同时发展。象上文几个地方我们能够设想的一样，在某个不同阶段可以用想要用的某个支为主导，但不排除其它支。正道八支为正见：(samyak正
drsti见)，正思(samkalpa)，正语(vac)，正业(karmànta)，正命(àjiva)，正精进或正勤(vyàyàma)，正念(smrti)，正定(samàdhi)[
(p.101)上面经藏和律藏的引证材料见于对佛陀第一次说法的叙述中。很多细节见于巴利文《中部》No.141 = 汉语本中阿含 No.31；巴利文《相应部》V1ff.,部分见于汉语杂阿含卷28 。]。
本书资料目录所列《中部》中论四谛的《四谛分别经》(Satyavibhanga
S?tra)提供如下解释。正见是关于四谛的知识。正思表示离世出家(naiskramya)，无瞋(avyàpàda)，和不起害心(avihimsà)。正语意味着戒绝诳语，恶毒粗暴的语言，或轻薄无聊和胡说八道。正业即是戒杀生，非施而取，和行为不端。正命表示要正当的谋生。正精进即四正勤(已如上述)。正念即四念住，已讲述如前。正定即是前面定根项下所讲的四禅。

同经举出一些四谛的解释，很便于在这个主题下加以讨论。关于勤修精进、念住和定用不着再多讲什么。剩下几支是关于戒(sila)的，这是佛陀再三谈到的题目(例如上章所引和三藏中任何详细的对话中关于戒定慧的例行开示说法)，但是在前六主题下一直还没有讨论过，《相应部》也很少论及。

四谛就如在论觉支中所述：(1)苦；(2)集——苦的缘起；(3)灭——苦的消灭；(4)道——灭苦的方法。既然当前的这个主题道也就是第四谛，我们的讨论会形成一环：道的第一支即四谛知识，而第四谛又是道。这就很清楚了，四谛是最基本的东西，它们是道的第一支，而道又是最后一谛，亦即最后的真理。这种佛教的“科学”以苦的知识开始，通过念住和定到达大觉悟。但是证觉又是发现，或者至少是如其自性地了解四谛。显然其分别是，当以佛陀或佛法为师时，首先必须听到说过必须知道的四谛知识，是否立即充分理解它们要看各人的亲身体验。道就是为修行者达到这种充分理解或圆满智慧作准备，它也许要很久以后，通过很多的舍离和念住的修习，和很多的禅定与慧根的运用功夫之后才能到来。首先所掇拾到一鳞半爪的知识是不能充分理解的，除非等到修持者通过亲自体验看到它的真实性。修行者不能单纯相信它，必须验证它。有一段经文在三藏中许多地方出现[(p.102)《巴利文三藏词语索引》I p.436, Chipassiko条下上座部引文。《大事记》III 200；《集学论》323
。]，解释信仰佛法僧是什么意义(参看上文信根的讨论)。这个学说公式是：“世尊所说，其法如是：可以明见（saüdrstika），非时常真(akàlika)，来观可征(aihapasyika)，引导得果(aupanayika)。诸善知识(vij¤u)应须亲身经历参验，各人自证（pràtyatman）。”一个人首先可以单纯的相信佛法，但是对它的真实性没有直接的亲身经验，以及从各人自己过去和现在的观察中得到的理解来接替这种信仰之前，他就不能证觉。
《四谛分别经》（Satyavibhanga
S?tra）阐明四谛如下：(1)生是苦、老、病、忧愁、恼恨、悲伤、哀痛以至遭遇悲惨，欲而不得，也都是苦。简言之，五缚集团(即五蕴或五取蕴)构成苦，这些项目还要进一步解释，虽然他们是些什么也许已经够清楚了。所谓生是指轮回重生。(2)苦的集合生起(Samudaya)发源于爱欲(trs?à)，由此导致再生。这种欲望充满了欢乐的要求，肉体的要求，随其所遇即生留恋。它就是享乐欲望，生存欲望，“无生”欲望(照上座部注解谓为归于断灭)。(3)灭(nirodha)苦是在厌恶，抛弃，拒绝，解免，脱离那些欲望中；苦的绝对消灭。(4)道即如上所列出的具有八支的修持之道。

所以，所谓苦或不幸必须在各人的亲身经验中去体认，了解它的真实本性，它就是生活中任何不满意之事，究极而言，它就是一切法(概括为五种执着集团)。对执着的对象的欲望产生以其对象为形式的苦或不幸。何以如此呢？答案在前章佛陀第一次谈无我的说法中已经举出了。五种集团即五蕴中的每一蕴都是无我的，或者是非我所有的，因为不能控制它主宰它。(既然不能控制主宰，一定不能满意，即是不幸即是苦。)每一集团都是无常的，不断的变化，这也意味着痛苦不幸(即使美好的事物也会瞬息消失)。一个人发现了这些法集的“无我”“无我所”性，发现了它们的无常性，他当然对他无动于衷，达到离欲境界。

有很多论因缘缘起的佛经，详细解释如何从贪欲通向再生，整个轮回过程照佛教徒所理解是如何进行的。这是一种因缘条件的学说，将在下章专门讨论。我们可以联系一起处理各项附带的问题，包括精确的说起来无我到底是什么意义的问题。
“择灭”表示打断因果进程的链条：如果除去“因”(即欲)，“果”
(即苦)自然停止出现。第三谛即涅盘寂灭(nirvà?a)的可能性。

这种知识构成道的理论，也即是八正道的第一支。与此相反的是“无明”(avidya)，如《相应部》中第一部论道的经所指出，由它产生“邪(mithyà)见”、“邪思”、“邪语”等等与八正道相反的八邪道。现在我们来讨论正思正语正业正命以完成佛陀“为众生谋福利谋安乐的妙法”的讲述介绍。
第二道支为正思，《中部》的第一本经[(p.104) 巴利文《中部》I No.44 (p.103) =

汉语本 f26 No. 210
。]把它和正见一起分配在论慧的项目之下。这本经将八正道分为戒定慧三个主目（这种编排不是讲八正道的通常次序）。思念出家显然属于修道所必具的慧根的一部分。思念立意不杀不伤似乎又把这们引进戒的范围。那么这一支也许可以认为是慧和戒之间的过渡。在佛陀的教义理论中每一方面都是互相联系交错的，它们形成一个统一的有机整体，所以要彻底了解某一部分也就要明了它的整体，和任何其他部分。至于表现的次序，戒—定—慧，是《大般涅盘经》所述佛陀在漫游说法中时常提到的标准讲法。修行者或者首先简单地遵守佛陀所开示的戒律，例如在他向居士弟子说法时所谈到的，后来再从事止和观的修炼，以达到慧力；或者开始就利用慧根学习理论，它指明戒律的利益和必要性，是习定的先决条件，然后才能进行定功修习。

剩下的三个道支明显的属于德行戒律类。说话行动应当真诚无害。从业谋生应当无害。所谓无害者推断起来是指避免直接或间接伤害他人，正如正业表示避免直接伤害别人。这一条影响到平民，也一样地影响到僧人的生活，因为僧人虽然以募化为生，也很可能经常接触世俗社会，僧人既向他们募化也向他们说教传法，这就开辟了以不正当手段谋求财利的机会。下一章我们将要讨论佛陀对在家人和世俗社会的说教。对于僧人来说，比丘律仪即使并非易行，也是清楚明白直接了当的。形成僧人道德哲学基础的标准很简单地即是“无着”两字。不执着于一切世间法即是避免一切妨害从精神上的世间执着中解放出来的各种障碍(nivara?as)，最根本的是贪和瞋或情欲和恶念。这一道德标准概括了避免邪恶行为的一切可能的细节。

然而当我们研究了觉支之后。不要忘记了戒律对佛教僧众不但是一种消极的同时也是一种积极的事务。为了克服盖障，应当使用三种积极的道德力量：慈、悲、喜他。应该在禅定中力图用这种力量充塞遍满于全宇宙，当然借他的说法使这三种力量遍满于人世社会也是他的职责。支撑着这三种力量的是第二个道德标准：认为一切众生都是跟自己一样的(sarvàtmata,一切我)。一个人总希望别人以慈悲对待自己，自己享受好运别人也为之喜悦。这是一个社会标准，“无着”就不是的，但是在七觉支的主导下，两者结合起来以对付盖障，克服一切必须克服的恶法染法。

我们的材料还有更重要的一点需要添加到道的主题之下。《相应部》中有一段对话[(p.105)
从一切有部传本《撰集百缘经》中（卷一P.240）可以找到梵语原文。]，阿难向佛陀说明他的清净梵行生活的一半是良好的友谊（kalyà?amitratà,净侣），善良的侣伴（kalya?asahàyata），和接触善事（kalya?anaüparka）。佛陀提出异议：“不也，阿难，非若是也。净侣，交结善知识，所接触者皆善行美事，是即圆满清净梵行，焉有余事？若有比丘，交结净侣善知识，接触善行善事，可望修行八圣道，保而持之……”在学道途中帮助比丘进步，最紧要的就是良友的指导和鼓励，正如第一批僧徒得到一切良友中最好的一位即佛陀本人的鼓舞帮助一样。

修行与真谛

如上列举陈述的一些法显然形成怀有幸福、知识、觉悟等一定目的的修行训练纲领。虽然缺乏三藏中的依据，而且学者们的印象愈加相信所有这些因素(念住到觉支道支等)需要一块儿修习培养，不是循序的，它的组成好象一首具有很多主题的“遁走曲”，调子愈奏愈高，惊魂动魄，引向大觉大悟，我们还是可以尝试给这整个纲领作如下概述：一个对佛法具有某种程度信念的学习者，以四谛理论装备自己。待到有了正思和一些慧解时，他会遵守戒律，修习择法觉支。他集中他的意向、思维、精力和研寻作用，如是增进了他的念住能力，然后继续修定支，在修习中发展喜支和身心的轻安，结果他的禅定功夫就能把他带到舍境。彼时他的慧解可以发挥充分的潜力，他就应当能够获得彻底觉悟，或者说是证觉成道，就能够用自己的经验证明四谛，了解四谛的如是法性。

虽然这是一种修持之道，但它要以理论为前提，以四谛理论和观察宇宙人生的自性所得的事实知识为前提。当慧解代替了信仰，观察事实就增加了重要性：例如人生的因缘条件的事实，修道所经历的领域的一切法则或其本性因素的事实。这些事实，关于因缘缘起的真理，宇宙的即一切法的实相，在三藏其他经典中所讨论者，将于下章研究。

第五章　因缘集合学说

因缘缘起论——四食——有无灵魂——识——无常——解脱——经验——客观事实知识——佛陀具一切智吗——两个层次的陈述——关于天神

因缘缘起论

在叙述佛陀成道时说到佛陀曾经考虑到有某种东西“甚深难解”，所指即一种特殊的因缘缘起性(idaüpratyayata)，也可以说是条件生成原理。这显然关系到佛法的精蕴，特别是四谛中苦的缘起。三藏中有很多经典使人认识到佛法基本上是关于因缘条件的学说理论。例如在第三章讲到舍利弗如何皈依佛陀时，说只要告诉他“世尊所说，一切法皆由因缘生起”，就足以使他深入理解佛法。就苦与灭苦的愿望来说，佛陀说法的要义是肯定这个愿望能够实现，因为苦依赖于因缘，除去原因条件，苦就会停止不生。那么什么是因缘显然是懂得采取什么行动来灭苦、要遵奉何种道行的根据。

苦的因缘缘起属于第二谛。我们已经知道生是苦的根源，而导致生的是那种欲：它充满了欢乐之望，爱恋之情，随其所遇而生欢喜恋着。它就是享乐的欲望，生存的欲望，无生的欲望。很多契经详细解释欲与苦之间的关系[(p.107) 巴利文《长部》No.15=汉语本T1 No.13（及T14安世高译本，T26 No.97与T52 施护译较简本）；巴利文《相应部》II 2ff. =汉译本T99卷12、14、15=一切有部《杂因缘经》Tripathi版。《大缘生经》梵文残本Turfan

581，865，868。]。最长最详瞻的一部即论因缘缘起的《大缘生经》(Màhànidana)。我们可以引据上座部底本而以汉语译本作对照检查(汉语译本有多种)。上座部三藏将此经像《大念处经》一样置于罪业调伏部(kalmàsadamya)。经文采取佛陀与阿难的对话形式。在缘起部分之后阿难白世尊："甚奇妙者，长老，甚稀有者，长老!因缘生起法(pratityasamutpàda)，何等精微，演说比法，何等玄妙。然我闻之，亦甚易了。"

世尊答曰："阿难，勿作是言，是难言也。因缘生起，甚深微妙，解说因缘，亦非易了。于此法性，缺慧解故，于此法性，无了悟故，造化推移，不免轮回(Saüsàra)。是乃可悲之厄运，是谓入恶道，犹如入织机，经纬纠缠，缚若绳结，何从解脱？"

"若问老死出现，有无因缘(idaüpratyayat)？是当答曰，老死之现，正有因缘。若问老死缘于何者，当答老死缘于生。" 佛陀继续谈到生的现起通过有(bhava,指一切存在物)的因缘条件，有之所以存在以取(执着、追求)为其因缘条件，取以爱(trsnà,即欲)为其所依条件。——如是看起来似乎越过了苦(以老死为代表)和欲之间的距离，但是在看完对这个欲的进一步解释之前不要忙着下结论。——佛陀继续谈到欲的生起通过受(vedanà)的条件，受的生起缘于触[
(p.108)汉语本T26
与施护译本在此处检出"六入"一段。参看下文P.114。](sparsa,感官对外界的接触)的条件，触缘于名色(nàmar?pa,有情之身)，名色缘于识(vij¤ana)，而识又缘于名色。他然后又总结此程序：缘名色起识，缘识起名色，缘名色起触，如此等等，以至起老死，并又加上缘老死起忧、愁、悲、戚、惨。如是我们得到这整个一堆苦的缘起。

佛陀于此再加解释。如何确定老死之存在是以生为条件？假使根本没有生，无论怎样，无论属于哪一界(这里又加上几个不同的众生界的例子)，在完全缺乏生的条件之下，由于生的寂灭，还会辨别得出老死吗？当然不会。既然如此，所以这个生即是老死之因(hetu)、缘(nidàna)、缘起(samudaya)或条件(pratyaya)。

如果没有任何种类的有或存在，如肉体的存在(欲界)，不可称量的存在(色界)，或非物质的存在(无色界)(非物质的存在指禅定中较高意识领域：空无边处，识无边处，无所有处，非想非非想处)，那里同样也没有生[(p.109.1)汉语本无此句。]。

如果没有任何形式的取，如欲取、见取、戒禁取、我见取，同样也不会有有[
(p.109.2)汉语本无此句。但参阅《俱舍论释》p.307论"取"部分。]。

再则如果没有色、声、香、味、触、法(心理对象)之爱，也就没有取。

如果完全没有受，由视、听、嗅、尝、摸、意的接触所引起的感受，相似的也不会有爱。[
(p.109.3)汉语本T26代以"乐、苦、非乐非苦"。]

在这里，在继续解释触、名色和识之前出现了一个离题的关于爱的问题的附加讨论，由爱又引起了一系列的因缘，谈到前面已经见过的欢乐之爱，生存之爱和无生之爱。然而如果先将缘起程序讲完，也许会讲得更清楚一些。

如果完全没有触，视、听、嗅、尝、摸、意想等之接触，也就不会有爱。

解释名色这个术语，首先需要研究一下它的组合问题。它是色(r?pa，物质)加上名(nama，知觉能力)的复合词，相当于有情之身。由于那些相状(àkàra)特征(linga)符号(nimitta)或总合描述(uddesa)，乃有名身(nàmakàya)的假安立的概念(praj¤apti,用以表达的假名，关于此点请参看《概念的概念》一文)，若无相状特征符号总述之类，就不会有名言(adhivacana,名称，称呼)与色身(r?pakàya)的接触结合问题。由于有相状特征符号总述，乃有色身的概念，假使没有这些，名身中也不会有窒碍(pratigha)的结合。假使没有名身、色身概念由之以生的相状特征符号总述，就既不会有名言的结合，也不会有窒碍的结合。假使没有名色概念由之以生的相伏特征符号总述，所以也就不会有触。(Q.E.D)

如果识不降入母胎，母胎里面也就不会凝成(sam-murcch)名色[
(p.110)比较《俱舍论释》p.669。]。或者降入母胎之后，识又消失了，也就不会有名色诞生出世。如果男女婴儿的识在幼年被割断了，名色也就不会生长发育和茁壮。

再说，如果识在名色中没有找到安居之所，也就不会产生将来的生老病死苦的缘起。因此名色即是识的因缘缘起，或所依条件。

这部分论证结束如下："是故，阿难，凡人有生，渐至老死，溘然逝去，卷入轮回。就此言之，是乃语言称谓(adhivacana)假施设(praj¤apti)之道，因之慧解有其方所，宇宙轮转可得而言，此世如斯(itthatva)可得而辨，斯即具识之名色也。"

现在让我们回到关于爱的一段题外插话，开始是："受缘爱，爱缘寻(paryesanà)，寻缘得(làbha)，得缘抉择(vinisvaya)，抉择缘意向(chandas)与贪恋(ràga)，意向贪恋缘贪求(adhyavasàna)，贪求缘摄受(parigraha)，摄受缘悭，悭缘守护。"在守护工作中产生各种坏法染法，用武力，动刀兵，互相倾轧，侮辱谩骂，虚伪恶毒，因之生起：又从这些反追回去：如果根本不讲保卫，就不会动武和其它劣法，如果完全没有悭吝自私，就不会有防守保卫，如果完全没有占有的意识，就不会有自私自利，如此等等以至完全没有寻求，就不会有获得，完全没有欲，即享乐之欲，生存之欲，无生之欲，就不会有寻求[
(p.111)安世高译本有前两种欲，其他汉译本三种皆缺。（大正藏卷一p.243a
19-20行）。比较《俱舍论》p.286 。

]。这段插话结束如下：“是故，阿难，此二法者(照上座部注疏，这两种法，一种是轮回流转之因的欲，一种是寻常一般的分别为取与寻缘生条件的欲或爱)，由于受故，相偕俱来，似若一体。”

这里的主要程序从以生为缘起条件的老死(或从以老死为缘起条件的忧苦)到以名色为缘起条件的触，和互为缘起条件的名色与识，很清楚即是轮回<再世>的过程。佛教各宗派的确都是这样理解的。以老和死为其典型代表的生活中遇见的痛苦不幸以生(即轮回重生)为其不可缺少的条件。而生又依赖于存在即有。而过去世中起作用的爱，提供执着缠缚即取的因缘条件，而取又是(今生继续)存在即有的条件，后者又是重新生于现世的依据。至于那种爱的所依，即依次作为爱的因缘条件，究竟还是具有过去生活之识的名色，它又通过六入(眼、耳、鼻、舌、身五种感官加上意)的接触和受的作用成为今生之爱的所依，或当前的因缘条件。由爱所引起的另一进程是次要的，在后面的讨论中都忽略了。显然这里的爱不是表示轮回的依据，而是现世生活中立即生效的一切恶果如使用暴力恶毒虚伪等等的因缘条件。

因缘程序中许多术语的不同解释引起几点更深的关系。对爱欲之取作为继续生存的条件是够简单的，然而对于观点意见和道德誓愿之取(见取和戒禁取)就不那么清楚。也许希望继续执行义务和道德誓愿的律仪就是充足条件(注疏家的解释将此事归之于婆罗门教和苦行外道)。任何种类的虚妄意见都会引起错误行为，或者至少缺乏正业，结果就会延续存在与轮回。相信一个人有灵魂就是这些妄见之一，但在佛陀说教中时常着重，看做是一个特别难于破斥消除，为有情群众所特别喜爱，为多数思想派系所坚持的问题。实际上这种特殊信仰即使在现代也很顽强，竟使一些搞佛教研究工作的学者，一直不能够，或者是不愿意相信佛陀否认灵魂(因为他们觉得否则佛法就不能投合社会，或者因为他们不能够相信任何成功的宗教可以否认灵魂)。既然这些学者散布了大批靠不住的论点，很值得在后面检查一下三藏中讨论灵魂问题的原典。同时收集一些关于轮回过程和靠什么轮回的知识材料也是适宜的，因为人们时常猜想如果没有灵魂这种永恒的实体就不可能有轮回。刻下我们只指出，这段经文指明妄执有灵魂的学说即我见取是应当消除的因缘条件，这就足够说明佛陀拒绝这种学说。

关于名色的讨论是个困难问题，尤其是它带来大量哲学专门名词，而在佛陀时代的意义我们又不能绝对确定。这个辩论的主旨似乎是说，色身是死的，本来没有什么名言或称谓附在它身上，也没有什么概念粘在身上。另一方面，名身里面没有窒碍性(可能指物质的抗拒性)，触(刺激)要以窒碍和名言(事物的接触和辨识)为先决条件，因此也须以名色为条件。当然所谈的是感官的触，不是身体的碰撞。也许心理学上刺激反应的刺激是个更好的等价语。一个死的色身不会留下触即刺激印象。一个非物质的名身不会有任何触的印象可留：一个物体可以笔直地穿过它而不产生任何窒碍和刺激。

《大缘生经》在这里发挥其它几个主题，在继续介绍它之前，让我们大略看一看《相应部》所载因缘缘起的程序会是有益的。首先它介绍如理(yonisas)思量(manasi-kr,一切有部经文则用prati-avaks)，因缘缘起性的一般公式[(p.113.1) 巴利文《相应部》II 65，汉语本T99 卷12 No.13。Tripathi（梵文三藏丛书）145，与有关下文的147，157，170。]。它举出一般因缘表述形式：“此有则此有，由此之生，此亦生起。(此无则此无，由此之灭(nirodha)，此亦寂灭。)[(p.113.2)
一切有部版本（无论梵文或汉语）均无此语。]当然两个此字指不同的法，实际是一此一彼。

《相应部因缘经》最引人注意的特点是它增加三个成份到主要的缘起程序中间去了。一般在因缘程序出现的地方，我们发现紧接在“受之现起，缘于触法”之后还有：“触之显现，缘于六入(àyatana)”。接着是“六入缘于名色”，然后是“名色缘于识”等等如前。这个新的因缘条件不过就是触的一种解释。六入即六种感官知觉，五官加上第六个意官，正如在《大缘生经》中所读到的：如果没有触，视听嗅尝摸意等之接触，就不会有受。这也许暗示这个新环节是这一学说的后期发展，而《相应部》(Saüyukta)经文比《长部》(Dìrgha)时期较晚。但也很难证明此点，更难的是要发现这一发展如果是真的话，是发生在佛陀时代还是以后。如果后一情况属实，我们至少要能够指出这一新增因缘条件（连同后面要谈的另外两个)在全体佛教部派的经文中都可找到，因此它才可能属于部派分裂之前的更早时期。

另外两个因缘条件更为重要。在名色缘于识之后，我们发现
一个新的“识缘于行(saüskaras,行为和行为意图)”而不是原先的
“识缘于名色”。最后我们还看到“行缘于无明”(avidyà)。《相应部》解释这两个新的缘起条件告诉我们[(p.114) 巴利文《相应部》II p.4, 汉语本T99卷 12 No.16,Tripathi
158f.。]：有三种行：身业、语业、意业(业就是行，就行为或意愿所遗留的影响力而言常称为业)。无明即愚昧无知，指缺乏四谛知识。从上一章我们知道无明产生妄见、妄思、妄语（104页），是第一道支正见的反面。我们现在所讨论的行就是导致不断轮回转世的一切行为业力，也许精确说是一切的行为业力。这个词也许可以译为夙业或异熟因。

佛教各部派对这两个因缘条件就是这样解释的，看起来似乎很清楚《相应部》使缘起程序脱出了识和名色，干脆把这一过程带回到前世生活中去。如《长部》所述，识与名色除了互为缘生之外，它们的唯一的缘起条件即过去生中的识与名色，于过去生中某一众生作了一些行为，遗留了它们的业力。这些过去存在所作的行为业力发挥作用引起再生，产生另一次存在即今世生活中的识与名色。《相应部》中有一部经暗示行与无明是相继增加到因缘程序中间去的，因为它将行加进程序，但未提无明。经文云[(p.115.1) 巴利文《相应部》II p.106, 汉语本T99卷 12 No.5,Tripathi
97f.(但有全部十二因缘)。参看下面p.117。]：“遵循此道(八正道)，余(如来)乃发现，老病死

苦，及其缘起寂灭，与夫入灭之道。经由此道，余乃发现，生……有……识，及其缘起寂灭等等。经由此道，余乃发现诸行，及其缘起寂灭，与夫入灭之道。”经文到此结束，仅加上一句，佛陀已经向徒众讲述了清净梵行生活之道。并未提到无明，至于明学只是含蓄在缘起程序的开示揭发之中。然而将无明联系到这个程序作为究极的所依条件的可能性很容易表露于此处。也许探索一下这个程序是如何编制的，我们可能对它会懂得更好一些。

所引以解释行和无明两名词的《相应部》经文还加上了《大缘生经》所未举出的名、色和识的解释。名的意义是受(vedanà)，想(saüj¤à)，作意(cetana)，触(sparsa,即刺激)，和思量(manasikàra)[(p.115.2)
汉语本代之一色外四蕴。]。色即四种原素(mahàbhuta,四大种：地。水、火．风)和依止(upàdàya)四大种的物质(这在各部派中解释为五根和它们的客观对象事物，以及这里不必讨论的其他物质事实)。名色即是名加上色。识表示六种识身(vij¤ànakàyas)，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

这些解释很清楚很有用。这里强调了识须依赖于一个物质的基底，依赖于名色，它申述识是什么，可以从六种感官意识中去体会。对名的描述很有趣味。

上文所引表示行和无名如何引进缘起程序那本经中还有几个像《长部》所举的程序方面更深的论点。还有一项《大缘生经》未举出，而在另一部《长部》契经《大譬喻经》(Mahàvadàna S?tra)[(p.116)巴利文《长部》No.4=汉语T1No.1=一切有部《大譬喻经》 (Waldschmidt版）。]中也出现过的关于名色和识的交互缘生关系的解释。在后一经文中佛陀详述某一过去佛的早年生活和证觉。此一经文似乎形成了后来佛陀传奇故事的基础，它设想一切世佛陀经历的都是相似的生活。传奇故事可以在另一章考虑，此刻我们所关注的是《大譬喻经》谈到条件缘起观作为佛陀证觉的内容，具有两个新的要点。第一，佛陀出家求道，被说成是因为不满意他的世俗生活经验。他遇见一个受年老折磨的人，一个病人，和一个送葬队伍，如是说：“可叹者，生也。凡已生者，老病死皆无可免。”这句话将以生为缘起条件的苦里面又加进了一个病。在后来探求生的缘起条件时，佛陀证觉成道了，彼时通过如理作意，如是具有了现量觉智(abhisamaya)，已经了解：有有即有生，由于有的因缘条件，如是生即现起。此经文叙述一遍缘起程序直到名色与识以同样的方式互为缘起条件。《相应部》载有同样意义的语句“藉如理作意，遂有觉智，已了解……”，这两种经文同样有如下的陈述：

“此识返回，寓于名色，所去不远。如是众生乃生，乃老，乃死，
乃消失，乃重生。是故(如是则)识之现起，以名色为因，名色以识为因，六入以名色为因(此《长部经》与《相应部》经文同样有六入这个因缘条件，但是没有行和无明)……”

这段解释不过是采取另一方式说明如果没有名色为其依据，就不可能有识。像我们早先看到的同一《相应部》经文到后来增添一个行作为识的条件，这一事实并不影响上句论点，如果懂得照传统解释的行与识之间的关系的话。

另一种《相应部》经文[(p.117) 巴利文《相应部》II 56ff., 汉语本T99卷 14 No.15。]举出没有无明的程序当作一系列知识(j¤àna)的依据(vastu)。实则因缘程序的每一项都有四种所依：因的本身的，它的缘起的，它的寂灭的，致寂灭的修行之道的知识。末一种即八正道。上座部经文对程序的每一项即每一因缘条件加上一句说明：这种知识当一个弟子得到就成了他的法的知识。当他看清了，确认了，“非时”(产生等无间果，或认为是无时间分别的永远真实？)地达到了，实测了这个法之后，他得出了可用之于过去未来的法门(naya)。不管任何沙门婆罗门过去曾发现过诸行(或法，或因缘)怎么样，和它们的缘起等等怎么样，或者将来会要发现诸行等等怎么样，他们已发现的或将发现的一切，都会与我现在所发现的是一样的。这即是他的“相似推论(anvaya)知识”。此经文强调佛陀所发现的自然律，也许可以这样称呼吧，是永远真实的。这段推论接着是无论什么人无论什么时候只要发现它们，一定会知道它们是一样的。

四 食

《相应部》有几种经文论条件缘起，引进另一种因果关系，即四种资粮或四食(àhàra)。《长部》也有一种经说到[(p.118.1) 巴利文《长部》III 211, 汉语本T1 No.9。]：“一切众生(sattva)，因食而存。一切众生，因行而存。”只有第一种食用的是此字原义，表动物所吃的食物。第二种食是触(sparsa,刺激)，第三种食是心的作意，第四种食是识。依靠这些，一切有情才能维持生存，才能再生。然而四食的根源或缘起条件又是爱欲，从这里我们又被引导通过全程序，爱、受和其他，下至无明[(p.118.2) 巴利文《相应部》II 11f., 汉语本T99卷15 No.9。]。

另一《相应部》经解释四食[(p.118.3) 巴利文《相应部》II 99f., 汉语本T99卷15 No.11。]：通常的食被联系到五官之欲。触被联系到受。心的作意就是意向、愿望、希求什么东西(例如摆脱大危险和痛苦)，它被联系到爱。识食被描述为依于名色的经验，而后者与识本来特别有关。当通常的食物被充分理解了(parij¤àta，遍知)，也就完全懂得什么是食欲。当触被充分理解了也就完全懂得什么是受。当心的作意被充分理解了也就完全懂得什么是三爱(可能是享乐、生存、无生之爱)。当识食被充分理解了，也就完全懂得什么是名色。

进而言之[(p.118.3) 巴利文《相应部》II 101, 汉语本T99卷15 No.12。后者谓: “对四食有爱欲，然后有识……”]，如果对通常食物有味口，有爱乐，有欲求，那么识就找到了落脚点，在那里生长。然后名色下降(入母胎)，结果行的业力增加。哪里行业力增加，哪里就会有再生（punarbhava），如是未来的生、老、死、忧、与各种痛苦不幸又重演一遍。如果对另外三种食有爱、乐、欲、情况也会完全一样：识会找到栖身之所。然后生长发展，结果相同。

有无灵魂

“谁食识食？”比丘众中，有一比丘，如是发问[(p.119.1) 巴利文《相应部》II 13，汉语本 T99卷15 No.10。参看拉姆特译《大智度论》p.92 。]。彼时世尊，言及众生，由于四食，方能存命，乃至再生。“汝问不当。”世尊答言：“余所言者，非谓口食……若汝发问，识食为何，斯则妥当之问题也。识食者，他时再生之所依因也。”

佛陀用同样的方式解释，如果询问谁接触，谁爱欲，也是不妥当的。但是一个人可以问在什么条件下才有接触和爱欲。

另一个问题(只在上座部版本中)[(p.119.2) 巴利文《相应部》II 60ff。]“谁老死呢？”这个问题又是站不住脚的，是配置错误的。如果你说老和死是一件事情，但是又说这个老和死是“属于”另一件事情(或人)，其实这两个语句具有同样的意义，只是语句的措辞不同而已。在下面两个妄见方面情况一样：(1)生命（jiva，一种灵魂的概念）和身体（sarira）是一回事，(2)生命是一个东西，身体是另外一个东西。带着这两种意见的随便哪一种就不能过清净梵行生活。如来所教之法不能堕入两者中的任何边见（anta），要行“中道”（madhyena）。如果问题是关于“生”或任何其他缘起条件的，也是一样。这两种极端之间的中庸概念使我们接触到佛陀对宇宙本性的慧解本质。在第一次向五比丘说法中我们看了避免极端走中间路线的确切陈述。可是那里两个极端放纵与苦行是真实的，而中间路线就是致清净之道。而这两个极端是不存在的，是妄见，(虽然执持这两种妄见仍然产生恶业，导致轮回，正与清修净行背道而驰，而清修净行又是前一意义的中庸之道。)宇宙并非如此。实际上它更复杂，而条件缘起论的学说是灵魂学说企图说明而说不清的生命过程的真实解释，真实描述。关于这个问题今后还有些话要说，当我们追迹印度佛教史时还将看到佛教哲学家们反反复复地回到这个问题，视为他们的教义的中心论点。

在另一经文中[(p.120.1) 巴利文《相应部》II 75ff., 汉语本T99 卷12 No.18。Tripàth? 165-7。]，有个婆罗门询问，谁作谁受(果)是否一人：或是一个人作出行为，而另一个经受果报呢。佛陀回答(在一切有部版本中回答这是不确定的)这是两个极端(一切有部称为常见和断见)，是他所避免的，他所教的是中道法，实际就是演示条件缘起的程序。

与此相似，有一位比丘问舍利弗[(p.120.2) 巴利文《相应部》II 112ff., 汉语本T99 卷12 No.6。Tripàth? 107ff.。]，缘起程序中每一项条件，是自己作的，还是他人作的，是自己和他人共作的，或是既非己作亦非他作的(自发adhitya，无因生成)？他得到的答复是这四种选择中没有哪一种是正确的，但是因缘程序中每一项须以次一项为其缘起条件。提出四种选择而一一加以否定称为虚妄的这种方法是今后哲学辩论中的标准方法。在这里这四种选择只是简单的被否认了；到后来又加进许多辩驳，表示每一种立场都是站不住的，对方处于四边见(catuskoti)或四不成立之中。值得注意，这本经也像《大缘生经》讲因缘程序只到识与名色为止。

《相应部》中关于这个问题还有许多变化的讲法。这个身体既不是你的，也不是别人的。它应当看做是所愿望(abhisa¤cetita)所经验过的旧行业(karman)的和合(abhisamskrta)[(p.120.3) 巴利文《相应部》II 64ff., 汉语本T99 卷12 No.13。Tripàth? 144ff.。]。有人问佛陀[(p.120.4) 巴利文《相应部》II 19f., 汉语本T99 卷12 No.20。Tripàth? 172ff.。]痛苦不幸是自己造成的，还是他人造成的，是自己和他人共同造成的，抑或既非自己也非他人造成而是自发的(无原因)？当他否认所有这些说法，他又被问到，是否痛苦不幸并不存在，或者归根结底他是不知道或没有看见过痛苦不幸？

在上面这段经文中佛陀说明了他为什么两者都拒绝的理由。[(p.121.1) 此段梵文原文可在Tripàth? 166中找到（比较汉语本T99 卷12 No.18。]说谁作为与说谁经受是一样的，若说苦是自作即堕常见(sàsvatatva,主张有一个永恒的自我或灵魂)，若说苦为他作即入断见(uscheda,主张有一个自我，但死后即归消灭)。真正的解释还是像前述的因缘生起的程序。在另一经中又一再重申[(p.121.2) 巴利文《相应部》II 38, 汉语本T99 卷14 No.1。]：乐与苦皆是因缘所生。

在这一点上可以回到《大缘生经》，它在讨论名色和识之后，继续追究自我或灵魂的问题[(p.120.4)汉语本T1 No.13删去此句及下文。我们这里是根据T14，T26 No.97,T52和巴利文本。]。讨论所用的术语是我(atman)字。这个字根本上是个反身代名词，意义是“他自己”“她自己”“某人自己”“我自己”“你自己”等等，要就上下文来分别。用于所有格时，可以表示“我自己的”“你自己的”“他自己的”等等。然而它也用来表示一个人的本质的自己的概念，实际就是一个灵魂。在《奥义书》中有些(并非全体)婆罗门的思辨哲学使用这个字取其后一意义。显然这个字不可能满意的译成英语，因为英语self(自己)一词并未发展到这样的意义。看起来当这个字作名词用于这样意义的地方，最好是译为soul(灵魂)，当它用作代名词时还是译为himself(他自己)等等。在婆罗门教的灵魂学说中，atman始终是最通用的术语(耆那教则宁可采用jiva一词)。

佛陀现在检讨一些灵魂(àtman)学说。它曾经视作物质的或非物质的，体积有限的或无边无限的。有些人认为它仅存在于现世(注疏说这些人是断见者)，有些人认为它继续存在于来世(生活或生存中：常见者)，或者认为即使它的本性原不存在于未来(如英语所说的immortal长存不朽)，但有办法使它不朽(upa-klp修炼成)。然则他们如何看待设想(san-anu-drs，意义也许是观察，认为他们对于灵魂作了实际观察，而不只是单纯的想像)一个灵魂呢？有些人设想(或观察)它是受：我的灵魂是受，但是别人的不是受，因为没有经受过。

既然假定灵魂是受，就应当说出它是乐，是苦，或非乐非苦(处于一种舍的状态)，因为受就是这三种。这三种受在同一的场合不能同时存在(灵魂一次就只能是一种)。而且事实是一切受都

是无常的(anitya)，和合的(saüskrta)，是通过因缘条件而生起的，是有尽法，是可灭法等等。假使如此，一个人当他经受着，譬如说一种乐受吧，他应当说这就是我的灵魂，而当那种受消失了，他就得说我的灵魂已经消失没有了！所以这种假定在可见世界中观察(设想)到的灵魂概念导致下面的结论，它是无常的，是乐与苦的混合(即是一种复合物，而不是究极的实体)，具生灭法，这就不圆满无缺了。(这里值得注意，这个批评针对着后来吠檀多派(Vedànta)所主张的婆罗门教义，认为灵魂是纯粹的欢喜快乐。)

另一方面，如果设想灵魂不是受，不是经验的，就可以问：经验完全不存在的地方那里还会有“我在”的思想吗？[笛卡尔所说的“我思故我在”，是在“思”的经验中才能肯定“我在”。]当然不会，那么这另一个可能的选择也不能令人满意。即使灵魂被描述为“具有受”，而非“即是受”，那么如果受绝对消灭了，还会有“我是这样”的思想吗？

然后佛陀继续说：“是故，阿难，若有比丘(一位理解正确者)，不作是想：我即是受，非我经受，我具有受，属于有受之法。该比丘者，不着于一切世间相，即离爱欲，如是以己为验，得以内证(pratyatman)，悟入涅盘。该比丘者，智慧悟解，生巳无余，净行圆满，功德成就，尔后更无世间法。”

“若作是说，阿难，谓有比丘，如是解脱其心：‘如来殁后，亦复存在。’彼见如此，是为非理。若谓‘如来殁后，不复存在。’亦为非理。若谓‘如来殁后，既属存在，亦属不存。’亦为非理。若谓‘如来殁后，既非存在，亦非不存。’亦为非理。所以者何？有称谓，故有称谓之由来；有言语，故有言语之由来；有假名，故有假安立之由来；有慧解，故有慧解之境域；有轮转，故有宇宙之循环；若有比丘，
如是证知(abhij¤à)，即得解脱。若有说者：‘比丘如是证知，已得解脱者，亦复不知，亦复不见。’此乃彼见，是为非理。”

这里有几点需要讨论。首先是关于灵魂的各种概念，佛陀的立场似乎是认为任何以某些特性如受或乐等归于灵魂的概念是多余的是累赘，因为性质特征本身就是一种集合法，是无常，是因缘生起的，不过也足以说明观察到的事实。不可能证明一个永恒常住的灵魂依靠宇宙间一些变化不居的现象而存在。因此一个灵魂作为无常法的载体是多余的；一个灵魂具有与这些法同样的本性，不但是多余的，而且也不能常住。最后是，一个灵魂不具有任何可辨认的特性(如受等)是空的，什么也没有，如何能够作为自我或主体观念的基础，作为我思故我在的根据呢？

关于灵魂是受或有受这个主张所持的论点，我们可以参看另一契经，其中佛陀谈到更广泛的灵魂学说[(p.123) 巴利文《相应部》III 46f., 汉语本T99 卷2
No.13。]。他说：“若有沙门婆罗门，多方设想，神我何似。彼等设想，谓为五蕴，或其一蕴。俗士无学，谓色蕴是我，或我有色，或我中有色，或我在色中。或则，彼等设想，受想行识，即是神我，或我所有，或在我中，或我在彼等等中。作如是想，彼即思维，我今存在[
(p.124.1)
以下仅见于上座部版本。]……作此思维，因愚暗故，彼等或谓，我是此，我应是，我应非，我应是色，我非是色，我应有想，我应无想(samj¤in)，我非有想，亦非无想……然而善知识，有学有明(科学知识)，弃去愚暗……是故不作如此种种思维。”可将此段与第三章所译的《毗奈耶》经文作一比较。看起来是够清楚的，佛陀否认任何灵魂或根本自我的概念。

为了进一步显示佛陀反对灵魂学说所提出的实际论据，我们可以再看看《长部》中他和游行沙门菩卢遮波陀(pros?hapàda)进行的一段对话的译文[(p.124.2) 巴利文《长部》No.9=汉语本T1 No.28。但汉语本（Vol.I
p.110c）删去部分内容，特别是“想为一事，我为另一事，”各处均缺。]。这是讨论禅定功夫，如何达到想的最高点的问题。当时菩卢遮波陀提出灵魂问题，问道：“人之真我，是即想耶？世尊，或则想为一事，我为另一事欤？”佛陀答言：“然则，菩卢遮波陀，汝今推想，我为何等？”“我今推测，长老，粗我是色，四大所造，以粮为食。”“若尔，菩卢遮波陀，汝之粗我是色，四大所造，以粮为食，是则汝之想为一事，汝之我为另一事。照此推测，汝须确证，如何想为一事，我为另一事。纵如汝言，粗我如是，菩卢遮波陀，然则一人之想，当其生起，是为一事，当其寂灭，又另为一事也……”然后菩卢遮波陀建议，假定一种神我，具有完满的本领，在才能方面无所不备。佛陀反驳还是一样的：那么想生起时是一个东西，想停止后又是一个东西。最后菩卢遮波陀建议一个非物质的灵魂，由想所构成。反驳还是一样。他的反驳的力量似乎在于：对于任何这些学说，或是想作为一种灵魂的功能出现，或者就是灵魂的本身，但是单纯的“想”必定要停止消灭的(而灵魂不停止消灭，是继续存在的)。其意义是两歧的如我们下面的译文：“……汝须确证，如何想为一事，我为另一……然则一人之想，当其生起，为另一事(而非灵魂)，当其寂灭，亦另一事(而非灵魂)”。因为灵魂在想的生起消灭之前之后都是存在的。这些不同的解释并不影响主要论证：如果灵魂是永恒常住的，它就不能够解释刹那变化的无常法如知觉意念等(即想)，同时也不能用后者证明它的存在。上座部的末注《四部注疏》(lìnatthappakàsini)解释灵魂没有知觉，是无意识的(acetana)。这个论证还要被后来佛教哲学更详尽发挥，讲得更明白些。

这里的另一点是关于如来(一般是佛本人的称号，这里是指解脱了的僧人)死后(或涅盘后)的问题。他存在，或不存在，或又存在又不存在，或非存在亦非不存在？这又是我们前面碰到了一个例子的四歧义形式(是否因为自作，为他作，为自他作，为非自非他作？)各部派佛徒对这个歧义的解释是说这里的如来不过是讨论中设想的众生。既然没有长存的众生，那就等如一个灵魂，这些供选择的歧义都不适用，例如认为是自生的条件，实际上是依于下一个因缘项目而生起

的。并没有众生或如来是存在的，或因死亡而毁灭之类。唯一所有的是缘起程序，如此缘生的宇宙循环[(p.15) 巴利文《相应部》IV 384（汉语本T99 卷5
No.4）说如来的确真正不存在（upa-labh）于现世（drsta
dharma）。（upa-labh的意义也许表示可知觉，特别是后期。然而不可知觉仍然暗含根本不存在之意。）]。

谈到四歧义这个题目，我们应当注意刚才所引的《相应部》经文中另外一套四种选择物：(例如)我们所设想的灵魂是物质吗？或是它具有物质呢？还是它在物质之中呢？还是物质在它之中呢？前两种可能包括在上述《大缘生经》中关于灵魂是受还是有受的讨论中。其他两种可能也就是第二种，再无别的意义，它暗含灵魂异于物质(或异于受等)，因此不能利用后者的性质证明它的存在。这种检查一种学说的方法，为以后的佛教哲学家所采用，而且更发展了。结果它化为二歧义：灵魂是与物质一样呢？还是不同于物质呢？这又与本节开端所述的问题互相等同：生命与身体是一物呢？或生命为一物而身体为另一物呢？在佛陀看起来，这两种选择都是不真实的，不能成立的。一切存在之物都是因缘条件所生。根本没有永恒的实体，无论是灵魂，是生命法，是众生，是自我，或是色、受、想、行、识。当作一个独立的实体的灵魂根本是不存在的，色等都是无常的。

我们可以回到《相应部》来结束这一段灵魂问题的讨论。其中一部契经中佛陀告诉僧众[(p.126) 巴利文《相应部》II 94f., 汉语本T99 卷12 No.7。Tripàth?
115ff.。]：一个无学识的普通人，对于四大所组成的身体，也许可以不关心，不留恋，甚至想摆脱，因为能够看到它生长衰朽……但是对于称为是思想、精神、或心意识的那个东西，一个平常无知识的人在这方面就不能那么漠不关心，那么无感情，甚至想摆脱。何以故呢？因为长久以来，这是被贪恋、执着、坚持着的：“这是我”，“我就是这个”，“这是我自己(atman，灵魂)”......那倒不如让他承认四大组成的身体而不是思想等等是他自己，那还要好些……身体能够维持若干年，但是思想、精神、心意识时刻在变化。当它生起，它是一个东西；当它消灭，它又是另一个东西。

识

我们已经了解识不能离开名色而存在，它根本就是五官和心意之识，它依于名色，以经验为食(充分了解什么是识，就可以充分了解名色是什么)，所谓识食显然就是识的本身，即将来导致重生的因缘条件，它既是无常的，瞬息变化的，所以决不是常住的灵魂。《大缘生经》在否定了灵魂之后，又回到识的问题。

“阿难，识有七住(sthiti)，有二处。七为何等？初住众生，身有不同，想有不同，如人众、天众、旁生诸趣(照上座部解释后者乃投生为畜生、地狱、饿鬼等的众生)。二住众生，身体有异，想则如一，如梵天扈从(其身如梵天之身)，为初所生(注疏谓初为初禅)。三住众生，其身若一，而“想”有异，如光明世界之神。四住众生，其身若一，其想若一，如妙庄严世界之神(注疏说他们享受最高的无忧无虑的幸福，唯一的缺憾他们还是有尽的，并非永存)。五住众生，超脱一切色界想故，窒碍想已灭故，无想分别思量故，已入空无边处，惟是思维，空乃无边。六住众生，超脱空无边处，已入识无边处，惟是思维，识乃无边。七住众生，出离识无边处，已入无所有处，惟是思维，一切无存。”(全部七住部可以在禅定中达到，末后三住似乎只有禅定才可以达到，其中并无特有的居民或神。这是有意要我们注意人类在禅定中的意识范围远远超过天神的领域，一切神包括梵天在内，在宇宙中所占的地位是很低的，不过比人的地位稍胜一筹罢了，而在某些方面还要较逊于人类。)(超过意识的两处，也还是宇宙轮转的一部分，它们是)无想众生,与非想非非想众生。

“应须明了，如是九者，其中任一，及其缘起、寂灭、受用、利益、与解脱。然而当知，若于中着爱，即为非理……如其真实自性，了知九者，及其缘生，比丘无取无着(anupàdà),乃得解脱。是比丘者，阿难，称为智解脱。”

我们再来参看一段《相应部》经文当做上面一段的注解[(p.128) 巴利文《相应部》II 65f., 汉语本T99 卷14
No.19。]：“众生若愿望、决定，欲有作为者(anu-si，有一种潜在的倾向，为过去经验之果)，即其住识之所缘境(àlambana)。既有所缘境，即识有立足处。其识安居彼处，日生月长，遂于未来轮回再生(并结苦果)……”即使只是留存一点倾向，也会构成识的所缘境，结果还是一样。但是一个人既不愿望，也不决定，也不倾向去做什么，就没有住识的所缘境，就没有它的栖身之所，因此也就可以免除将来的轮回再世，再结苦果。

轮回过程就照这样的继续着。尽管识是瞬息不停刹那变化的，只要有任何要做点什么的倾向，此识总还是继续作为更多的识的缘起条件。如果具有任何实际意志，那就又要严重得多了。在它止息之前，它还会为另一个不同的识的冲动产生所缘境，产生识住或安身之所，如是一世再世，因因相续(作为下一个名色的缘生因)，直至无穷，除非倾向终止。

无常

上面有几处引文是关于法的无常性。在佛陀第一次说法与五比丘的一段对话中，他问色和他蕴是常还是无常，大家都同意是无常。本章曾强调识比色更无常。在上座部《相应部》[(p.129) 巴利文《相应部》II
26。]中说到因缘程序的每一项都是无常(anitya)，都是因缘集合而成(saüskrta)，都是通过条件而生起的，都是有漏法(ksayadharma)，都是可灭法……

既然五蕴包括一切存在之法，看起来很清楚一切法都是无常的。《相应部》中有一本很有趣味

的经典《教化迦旃延经》[(p.129.2) 巴利文《相应部》II 17., 汉语本T99 卷12 No.19。Tripàth?
167ff.。中观派哲学大师龙树即据此经文以立论（根本中观论颂XV7），其注释者月称（六世纪末）告诉我们这段经文佛教各部派三藏都可见到。](Katyanavavàda S?tra)，谈这个问题时把它同宇宙本性问题联系起来，采取其他哲学家所持的一些边见极端观点之间的中道立场。

迦旃延问世尊的正见问题，佛陀解释：“甚多人众，依倚双边，或持有性(astità)、或持无性(nàstità)。若已了知，宇宙缘生，如其实性，藉正智力，观于宇宙，未觉其无。若已了知，宇宙寂灭，如其实性，藉正智力，观于宇宙，未觉其有。该人众者，烦恼(upadhi)所缚，爱欲所缠，是以不了。今若有人，不领(upaiti)、不取(upàdatte)，不护持(abhitisthati)，其所依所执者，不固(adhis?hàna)其心意(cetasas)于随眠(anusaya)妄执(abhinivesa)。不作是想：我有我实，我有我体，——则彼善知，无疑无惑，当生起时，唯苦生起，更无其余，(上座部注释：只有五蕴现起，无众生或灵魂现起)，当寂灭时，唯苦寂灭，更无其余。能如是者，即具真知，不由他作(对它有个人的亲身内证知觉——注疏)。是故，迦旃延子，若如是者，是为正见。”

“一切皆有(sarvam asti)，乃一边见，迦旃延子，一切皆无(sarvam nàsti)，第二边见[(p.130)
此二句为一切有部经文所无（在此处则为该部观点第一对矛盾）。月称所引无“一切”二字，简单地称为“有”。]。如来所教，不落二边，由于中道（走中间路线——梵文本）：无明缘行，行缘识，以至广说，如是得知此一大苦集之因缘缘起。然而弃无明暗，无明可灭；无明灭故，诸行亦灭；诸行灭故，识亦得灭，以至广说。如是吾等，得使此一大苦集，归于清净寂灭。”这个经文颇为难解，但是参照已经讨论过的各经中所提出的几种不同方面的教义，它的意义也就显得清楚了。世界没有永恒常住的法，即使已经显现生起的法，也不老是继续存留。另一方面，也不会完全没有一切法，即使一切法一个接一个的全部毁灭，也不会完全没有它们曾经存在过的丝毫遗留痕迹。宇宙的真实本性是它具有短暂的法，这些法可以消失，但是不能不作为另一些法出现的条件，不能不有继承者。与这种瞬间法永远相生相续的看法相反，我们遇见两个对立的极端，一个执有(is-ness)，认为有一个恒常的实体永远存在。一个执无(is-not-ness)，主张一切瞬间法均会消失无余，什么遗留影响也不存在。这一大堆的瞬间法，（车翏车葛）流转，构成苦集。那就是一切的存在，一切生起者，更无其他。所以只有苦的本身，并没有苦众生，苦灵魂。避免持灵魂观念所带来的妄执和着有的倾向，意在暗示解脱之道：对识的七住二处无所留恋，对支撑它们的所缘境不再期望，凭藉正确的智慧理解可以导达解脱。

解 脱

扼要介绍了识住，无欲解脱和慧解脱之后，《大缘生经》的一部分亦即最后部分更详尽发挥解脱题目：

“有八解脱(vimoksa)，阿难，八者为何？第一解脱，内有色想(或具色界识)，观外色境(这是单纯凝视某种物质对象以构成其心理境界)。第二解脱，内无色想，观外色境。第三解脱，一意思维，清净胜妙(subha)[(p.131)
此句可以用慈善心解放思想来作解释（前面p.67）。比较《无碍道论》II 39。]。第四解脱，度一切色想，灭有对想，不念杂想，入住空无边处定，唯思空乃无边。第五解脱，度越空无边处，入住识无边处定，唯思识乃无边。第六解脱，度越识无边处，入住无所有处定，唯思一切无所有。第七解脱，度越无所有处，入住非想非非想处定。第八解脱，度越非想非非想处，入住灭受想定。如是八者，阿难，为八解脱。”

“复次，阿难，比丘行者，可顺次，可逆次，可顺逆反复，入住此八解脱；此八者中，无论何者，无论何处，随其所欲，可以入居，可以出离；以至亲验自证，无漏心(cetas)解脱，无漏慧解脱，尔后入住长留于八解脱中，即在器世界，由漏尽故，如彼比丘，亦得称为双解脱(色身与名身均获解脱——上座部注释)。双解脱中，此为无上最胜，更无他种双解脱犹胜于此者。”

《相应部》诸经对此处及前面所引各段关于解脱的论述还加上了另外几点意义。如果缺了所依条件，一个法就不能存在，对于这个陈述作了各种不同的发挥。在许多表示消灭一个因缘条件而得解脱的术语中，我们多次看到这样的表现语：“离欲离染，无余(asesa)寂灭”。对前面的描述有个增添的部分，见于《相应部》一经中，它谈到一个僧人通过离欲离烦恼，通过择灭，已得解脱，而无执着。它还加上一句话，如果说他已在现世现法(drstadharma)中得涅盘，是很恰当正确的。在另一本上座部经文中[(p.132.1) 巴利文《相应部》II 18, 汉语本T99 卷15 No.1。]'，问到：通过何种解脱，一个人可以了解“生”已灭尽，此后再没有现世？回答：那是通过自证(sdhyàtman)解脱，消灭一切执着，所以再也不会有有漏流转。从《大缘生经》最后一部分，从上章七觉支的讨论中，我们可以知道一个比丘可以在这个世界，在今世生活中获得正觉，达到涅盘，然后在自由解放中，在各种觉支中过他的日子。他继续生活于此世界，但完全不执着于任何事物。

经 验

《相应部》经文论因缘缘起进一步强调这个论点，全部这个学说和获得解脱必须由比丘直接经验。这在前章当然也讨论了，特别是在正见觉支之下：四谛真理必须如其自性去理解，必须由每个修道者实际亲身有效地去发现它们。他先前只听到说过四谛真理，现在由于亲身验证才真正懂得它们。根据本章的观点，我们已经知道一个僧人必须亲自体验列于因缘缘起这个标题下的许多事实，他才说得上懂得它们，了解它们。

一个僧人必须彻底调查研究(pari-man)世界上(各色各样的)痛苦不幸，它们以何因缘而生起，它们又如何可以消灭。同样地，他应该彻底调查研究缘起程序中所有其它各项[(p.133.1) 巴利文《相应部》II 81f., 汉语本T99 卷12 No.10。Tripàth? 127ff.
。]。借助于这样得来的知识，他应当能够不执着于世间任何事物，不再积集(abhisamkr,不为自己积集新的因缘条件)，无所作意(abhisancit)，结果什么欲望也没有，如是自己悟入涅盘，知道今后再没有人间世了。

更有力的是另一经文[(p.133.2) 巴利文《相应部》II 115f., 汉语本T99 卷14 No.9。更参看《印度哲学史大纲》p.49
。]，它说除了(即使没有)相信(相信某人的话)，或喜欢，或传授(anusrava)，或思辨(àkàra)其内容特征，或经过考虑而后赞成(nidhya
naksanti)旁人的意见，一个僧人还有他个人自己的关于缘起和涅盘的知识，后者即存在的寂灭
。

三藏中时常提到各种本领，视为佛陀，比丘、或其他沙门的功德成就。实质上这都来于各种禅定功夫，包括神秘的心灵功能。例如将一个人的思想发射到物质世界任何地点的能力，甚至将一个意念形体发射出去，别人都能看得见。然而有一本《相应部》[(p.133.3) 巴利文《相应部》II 121f., 汉语本T99 卷14
No.5。]经删汰了所有那些本领，甚至似颇符合佛陀证觉时所获得三明中的两项(回忆过去世生活和直觉了解众生依其行业而轮回)也削去了，只留下一个智解脱(praj¤àvimukta)。对后者的解释，意思是说，首先是法住(sthiti)知识，然后是关于涅盘寂灭的知识。通过讨论五蕴及其无常性等等，以及缘起程序的问题，它又得到更深入的解释。另一本经[(p.133.1) 巴利文《相应部》II 80f, 汉语本T99 卷14
No.16。]直接就缘起关系阐论法住知识，在缘起关系中如若缺少所依因，结果那个法就不会存在，而这种具有可尽可灭等原则的法的知识即法住知识。

客观事实知识

比丘们为了获得自由解放(即解脱)必须亲自体验宇宙的真实自性。只有信赖佛陀的言教，只是学习佛法教义是不够的。从上面表明得很清楚的这种观点到另外一本论因缘缘起的《相应部》[(p.134.2) 巴利文《相应部》II 25f., 汉语本T99 卷12 No.14。Tripàth? 148ff.
。]经只相差短短的一步。这本经里讲，不管如来(即证觉成道了的，演说因缘缘起法的佛陀)出世不出世，因缘程序中的每一个法即为其下一个法的缘生因。“此界(dhàtu,上座部注疏说这是指某一特殊因缘条件，即所讨论的因缘条件的自性，svabhàva，例如生为老死之因缘条件)已立(sthita)，即有达住(dharmasthiatia,法有立足点的事实)，即有法位(dharmaniyàmata)，即有具体缘生性(idampratyayatà)。此乃如来证道之所由……如来说法……开示、分判、使之易了者，亦在此事；汝等亦将亲自证知。复次，(例如)无明缘行：是故，诸比丘众，此所说者，是真实自性（tathatà——巴利文本和《翻译名义大集》[Makavyutpatti1709]的两个同义异形词是satyatà和yathatathà），非虚妄性（avitathata），具不异性（ananyathatà），乃因缘性，是即称为因缘缘起观（pratilyasamutpada）。”最后我们可以提一下同部一种经[(p.135.1) 巴利文《相应部》II 56, 汉语本T99 卷14
No.3。]，其中佛陀表扬舍利弗，说他钻透了法界问题，领会得很深。这里我们将dhàtu一字译为界，是最近似的代用语，但是原词是表示具有某种究极真性最高实在的意义的因素。所以法界在这里代表法的实性，法的真正本性，而上座部注疏[(p.135.2) 佛音：《相应部注》（Piyatissa 版），科伦坡，1927，II
p.50。]把它解释为法的缘生性，它们依因缘条件而轮转迁流的那种本性。

因此，宇宙的本性，佛陀说法之所论及者，在三藏中都当作客观事实。它原来存在在那里，任何人只要能够都可以发现它，无论谁发现它一定作出同样的发现，那即是因缘缘起性或条件生成性的事实。这种条件缘起的事实，这种自然律，而且是普遍的，显然不可改变的，虽然每件存在的具体事物是无常的，不断变化的。它们总是那样的，不管有多少佛或有没有佛出现或不出现于世。正如在本章前面我们看到的，佛陀相信沙门或婆罗门无论何时发现了这些因缘条件，一定知道它们是一样的。

佛陀具一切智吗?

佛教各宗派多数主张佛陀无所不知，照原文讲，凡属过去已发生的，现在正发生的，将来会发生的每件事情，他都了如指掌，无不觉察。既然有些沙门师曾经自称或别人附会他们有此本领，也许很自然地佛教徒们会希望将他们的导师至少抬高到别人主张可能达到的那样的地位。但是在三藏中保存有佛陀对那种要求的明确批评。有一本经里阿难嘲笑那些自称无所不知的人们，大意如下[(p.136.1) 上座部巴利文《中部》No.76。]：

譬如我们有一位大师，他知道一切，看见一切，承认有无量无边的知识智慧，无论他做什么，无论醒着还是睡着，他的知觉和视力始终不断，总是清醒的。他走到一家去求乞(当沙门以募化为食)，没有得到什么东西，倒被狗咬了，或被一只凶象或公牛追逐。他问人们的名字，还要问路进城或往村庄。如果你问他这是怎么一回事，他回答那是必定要发生的，他命定了要被咬被追等等。(这部经主要是针对正命师，他们声称他们的圣贤具一切智，特别是拘舍梨子大师(Go sala)。阿难评论说一个明眼人不会受到那样教师的蛊惑，不会照他那样的梵行生活样板去修行
。

阿难然后描述自己的导师如来佛陀，佛陀本人就曾经靠调查观察来了解这个宇宙。他所教导的是如何回忆过去世，懂得众生如其行业而轮回，以及灭尽有漏的知识，这就是三明，他就是教

导获得三明的方法。这也就是第三章讲过的佛陀证觉的内容。
　　在另一本经中[(p.136.2) 巴利文《中部》No.79, 汉语本T26
No.208。]，耆那教的领袖大雄(Mahàvira,三藏中称为“若提子”j¤àtaputra)也宣称有一切智，被描写为老是答非所问，说话离题，当问及事物的根源时，还恼火发脾气。
　　《中部》中也有一本经[(p.136.3) 巴利文《中部》No.90, 汉语本T26
No.212。]，中间有一段讨论是关于佛陀是否认为一切智不可能，据说他说过一个人同时知道和看见一切东西是不可能的。这里并没有批驳那样的一切智，但上座部的《中部》修正本保存一部经是很典型的[(p.136.4)
巴利文《中部》No.71。]。如果称说佛陀承认知道一切事物，具有无量无边的知识眼界那是用谎话来歪曲他，诽谤他。那么他所承认的是什么呢？很简单，他所具有的是三明即三种科学知识。这部经在其他版本三藏中没有查出，因此照我们的标准应该排除在考虑之外。然而也不能说否认佛陀的一切智是上座部独有的教义，因为相反，甚至在它的三藏中所独有的几部经表现该部强烈主张佛陀万事通[(p.137) 例如：《无碍道论》 I
131ff.。]。我们也许倒是应该承认这部经是最早期三藏的真本，但很像是曾经遭受过大多数后期佛徒的压抑查禁，认为冒犯了他们的导师的伟大性的传统。批判万事通和主张成佛即是发现和确证三明，似乎与我们迄今所知的教义，与我们在最早期三藏中找到的证道描述，比宣称知道了解一切，更要协调和谐得多了。

与此有关，在现代佛学研究中，曾经有过颇多的讨论，是关于佛陀的中道教义，反对各种边见的问题。在很多三藏经典中佛陀把某些问题推在一边，不作正面答复，反而提出他自己的学说。许多现代学者都忙着说，或者佛陀知道这些问题的答案，不过认为顶好是顶住不告诉他们，或者他根本不知道答案。

这些问题一部分已包括在因果关系的研究中，可是还留下一些。当讨论无常时，我们见过下面的问题，和各种思想派系的不同回答。宇宙存在吗？它不存在吗？(或是一切有呢？还是无呢？)这里的解决办法很显然佛陀对于任何一边既不能答是，也不能答否，不是因为他不知道哪一方面正确，或故意隐瞒不答，而是因为根据他的“科学”，如果笼统地说宇宙或其中一切事物(一切法)存在或不存在，都是虚妄不实的。这些答案对他和当时的印度来说就是表示宇宙或更精确说它的组成成份，要就是永恒的，它的法都是永恒的实体，否则就是它或它们实际都不存在，因为它们都消失无痕。他反对这两个极端，认为都不正确，而且照这样配置的问题容易引起误会：问一个法存在不存在，隐含着或是或否的答案，这会使问题偏离循中道研究缘起性的正确路线。法不是无条件的存在，它们是无常的，在某种意义上(非永恒的)它们存在，而在某种意义上它们不存在(已经停止存在)。

我们回头参看那次讨论中的几个问题。如来死后还存在吗？还是不存在呢？或是既存在又不存在，还是既非存在又非不存在呢？正确的答案看起来又是说那种问法会引入歧途。根本没有像如来等的实体能够谈得上存在或停止存在。所有的只能是因缘程序，照佛陀所发现的规律现起或息灭。当问题是关于灵魂或生命法对于物质对于身体的假想关系，情形也是一样的。没有灵魂……老死属于谁呢？又是一个不合理的问题。作出行为，(后来)经受果报，是同一的人呢？还是不同的人呢？这也是两个边见，根本没有“人”。先前的作者与后来的受者在某种意义上也许看做是一个个体，然而那只是心理的或其他无常事件的连续程序，所以挺好是不要把程序实体化看做是本质的存在，好像有些什么不曾变化的东西似的。已具的因缘条件是自作的？是他作的？是自他作的？或非自非他作的(无原因)？这四个轮换问题都不正确。一个因缘条件之存在还是通过自己所依的因缘条件(即程序中的前一项)。

已经看过了这些例子，我们可以检查佛陀不作正面答复的其他几组问题。在上面所引与菩卢遮波陀的对话中[(p.139) 巴利文《长部》No.9, 汉语本T1
No.28。]，讨论从灵魂问题又进行到宇宙的问题。菩卢遮波陀问到：“宇宙是常住的（sàsvata），对吗？是否只这一答法是真的，另一个是假的呢？”佛陀答曰：“在我看宇宙是否常住是不决定的(avyàkrta)。”菩卢遮波陀又问：“但是，长老，那么宇宙不是常住的吗？”佛陀再答复，在他看来是不决定的。菩卢遮波陀又进一步问宇宙是有限还是无限，生命与身体是相同还是相异，如来殁后是存在还是不存在，或既存在又不存在，或是既非存在又非不存在。佛陀给与相似的答复。菩卢遮波陀接着又问：“长老，为什么世尊不能决定呢？”佛言：“这与幸福无关，与教义无关，不能导致离染、离欲、寂灭、清净、智慧、觉悟和涅盘。所以我不决定。”——“但是，长老，您老人家又决定什么呢？”——“我决定的是：这是苦，这是苦的缘起，这是苦的择灭，这是走向灭苦的道路。”

佛陀就这样地排除了十种极端观点，认为与当前的任务无关，我们的任务需要研究四谛。因为菩卢遮波陀正代表不能理解知觉(想)和灵魂的问题，佛陀在这里不谈其他问题(对那些问题他是太懵懂了)，也许并不奇怪。我们已经了解，至少关于他所认定的灵魂、生命法、众生、和如来等等之类(视为存在的实体)，他有一种可以领会得到的确定立场。这就可以说明菩卢遮波陀六个问题的由来。到我们还留有宇宙问题。宇宙在空间和时间上是有限还是无限这个问题，到我们今天写书还仍然悬而未决，人们怀疑它是否终究有一天能够解决。康德就认为不能够，他把宇宙的有限性和无限性设立为纯理性的一对矛盾。他认为(而且用实例说明)两方的观点都可以用辩论证明是对的，结果理性本身出了问题，须要更加批判地对理性加以研究。佛陀似乎曾经准备解决康德的另外三对矛盾[(p.140)
世界上每一种合成物质都是由各部分构成的，……没有什么由部分构成的合成事务，没有简单的物质存在。佛陀可能接受前一观点；自然律的因果关系加上解脱的因果关系他是一定接受的；所谓有绝对必然实体存在他是反对的。]，对这一对他是不能解决还是不愿意研究呢？他干脆承

认这一个超过了他的知识范围吗？

作为临时解决办法我们可以注意上座部注释所说的菩卢遮波陀问过关于宇宙与灵魂联系起来的他以前的老题目。换句话说，他希望讨论他所相信而佛陀否认的灵魂是不是永恒无限的，他提出宇宙是否有那样的本性的问题。这里我们可以姑且下个结论：视为具永久性或有止境的(无论时间或空间上)实体的宇宙（或世界loka，或《奥义书》的大梵Brahman)，对于佛陀正像一个灵魂，一个永久的存在，或维持一定时间然后突然死亡断灭，是一样的虚构观念。没有永远存在于时空中的宇宙，也没有宇宙的总毁灭不留一点痕迹，这个答案正确吗？这个问题是否可以简单地化为有对无的问题？如果是的，那么完全的答案就是：没有永远继续(无限)或整个毁灭的宇宙，没有那种实体，所有的只是因缘缘起程序。

可是另外还有些经谈这个问题。有一经中[(p.140.2) 巴利文《中部》No.72, 汉语本T99卷34 No.24。]有一位婆蹉(vatsa,即犊子)族的游方者问佛陀和菩卢遮波陀同样十个问题，对每个问题佛陀的回答都是“我没有这个意见(drs?i)”。末后这位婆蹉人问佛陀看出这些意见有些什么缺点毛病使他躲避惟恐不及？佛陀告诉他那都是些疯狂，都是些罣碍(saüyojana，实际是有漏、执着、盖障等等的同义语，表示与一些劣法如贪、瞋、痴等的联系)，包含着痛苦不幸、悔恨、悲惨、色欲之类，不能导致清净、无着、证觉、涅盘。这就是缺点毛病。如来完全不持任何妄见。反之，他已经实际看清了物质(色)，情绪(受)，知觉概念思想(想)，行为意志的影响力(行)和心理意识(识)，以及它们的缘起与寂灭。如是通过干净消灭了因自我或我所有者而骄傲(我慢、我所)的倾向(随眠)，他就解放了自由了(解脱)，再没有一切烦恼牵罣。

然后婆蹉人问有一个比丘他的思想已经这样的解放了，要到何处投生(或轮回，upa-pad)：他答复投生两字不能用于他身上，不投生，也投生也不投生，也非投生也非不投生都不能用于他。他弄得莫名其妙，如入雾中，他原先对佛陀的任何信仰都溜掉了。佛陀又使用一个火喻来解说入涅盘。正像一堆火保持燃烧，是通过依附于柴炭干草的因缘条件，当条件没有了，它就息灭。所以如来也是通过他的色受想行识而被称为(描述为，想像为，辨认为)如来，故没有这些时，不能说他投生，不投，投不投，非投非不投生。正如不能说火往哪里投生是一样的，也不能说如来殁后在何处再世。(“入灭”这一名词用于得涅盘的人也和用于火是一样的意义，虽然未在此段中用于如来。)也许这段辩论借助前面关于如来问题的讨论可以被充分理解。它是很有趣味的，但是显然没有澄清宇宙在时空方面的矛盾。

为了进一步讨论这个问题必须去找《长部》中一部着名经典《梵网经》(Brahmanjala)[(p.141.2) 巴利文《长部》No.1, 汉语本T1 No.21；藏文本，Weller，Asia Major 1933年版。]。这里我们发现佛陀不是否认十种，而是否认一揽子的六十二见。其中十八种是关于宇宙和灵魂的过去或来源的学说(这是前际分别论者[p?rvàntakalpakas]所主张的)，四十四种是关于灵魂的未来或最终端的学说(这是后际分别论者[aparàntakalpakas]所主张的)据说所有持根源或终端学说的人都是按照这六十二见中某一种的主张。前一派的十八种立场(vastus,原因、理由)中，有四种属于执常见者（sasvatavàda）；四种属于一分常见者(ekatyasasvatida，主张有些事物是常，有些非常)；还有四种是那些关于宇宙有限，无限，亦有亦无限，非有非无限等见的执持者；还有四种是含糊其辞的不可知论者；最后两种是自生论者(adhitvasamutpannikas，有些版本[(p.142) 誉友：《阿毗达摩俱舍论解说》（Wogihara版）p.449；据一切有部版本？]是ahetusamutpattikas 无因生起论者，意义一样。)后一批四十四种中，有三十二种承认死后的生存(十六种承认有知觉思想，八种说没有知觉思想，八种说非有非无知觉思想)，七种持湮灭主义观点(ucchdavàda，断见者——死后灵魂消灭)，有五种是现法涅盘论者(drs?adharmanirvà?avàda)。

我们读此经时注意到宇宙和灵魂很可以说是在一种水平上用同样的态度来处理的。承认两者中任一个的存在或两者同时存在就必须承认这许多意见中某一种意见。那么承认宇宙而不是承认它的无限性等等，也像灵魂方面的情况一样，属于根本错误吗？假定有一个经久不变的宇宙，它就可能是，似乎还必须是永恒的，否则就会毁灭，它向各个方向或某几个方向无限扩展，或不那么扩展。假定只有因缘程序，其中没有什么永恒的东西，没有常存的众生，没有梵天，这个问题就不会发生，至少不会是那样拙劣无用的形式。这部经的主要目的是描述人们的这六十二见是如何设想的，不是为了讨论这些意见(这又暗示他们从假前提出发作出的假推论的无效性，而谈论它们是没有什么价值的)。然而摘出少数几点谈谈也许可以弄清佛陀的态度。

前三种持常见者在不同程度上获得了回忆前世生活的学问。既然他们有这种很长时期前世生活的知识，因此断定他们自亡亦即他们的灵魂(atman)和宇宙是一向存在的，是永恒的，是“不生育的”，“不动如山”，“坚固若柱”，是那种永远的轮回体。第四种被描述为逻辑学家和形而上学家，他们根据逻辑(tarka，因明、正理)，或形而上学的研究(mimaüsà)推论出灵魂和宇宙是永恒的(汉语本删去了“根据逻辑”)。

第一例一分常见提出如下的宇宙演变进程：“诸比丘众，历久之后，将于某时，大劫来临，世界(loka)解体(sam-vrt)。尔时绝多众生，化解消失，入于极光净天(abhàsvara,一种不可思议的微妙物质世界，天神所居)，留居彼处，经时甚久，为心所成，以喜为食，身有光辉，遨游太空，美颜不衰。”

“诸比丘众，历久之后，将于某时，复有大劫，世界轮转(vivrt)。当轮转时，梵宫显现，虚空宽广。彼时有一有情，由于命尽，或功德尽，光净身亡，重生于虚空梵宫。如是留存彼处，历时悠久，为心所成，以喜为食，身有光辉，遨游太空，美丽不衰。”

“寂寞孤单，岁月漫长，甚感无聊，因而渴望：若有众生，来生此世，不亦善哉！尔时即有众生，由于命尽，或因福德无余，失光净身，离光净天，投生梵宫，为彼伴侣。此等大众，亦留彼处，为心所成，以喜为食，身有光辉，遨游太空，美丽不衰。”

“即以此故，诸比丘众，先投生者，自谓梵天(Brahmà)：我乃天帝，大天帝、无上天帝、圣王、天尊、大无畏、观一切、自在天(Lsvara)、造物主、万物宰、一切已生未生众生之父。此等众生，皆我所造。何以故？吾曾思维：有他众生来生此世，吾之愿也。适当此愿，发于吾心，此等众生，即生此世。彼后生者，如是思维：该君子者，必为天帝、大天帝、无上天帝、圣王、天尊、大无畏、观一切、自在天、造物主、万物宰、一切已生未生众生之父。我等众生，乃彼君子所创造者。是何以故？我等见彼先生此地，我等皆后生者。”

“就此言之，诸比丘众，先生有情，生活较久，神采优越，后生众生，居此短暂，体貌不及。今者如是，诸比丘众，有一有情，忽亡彼身，来生此世(人间世)。来此世后，弃俗出家(当沙门或婆罗门先知)。自出家后，苦行精进，勤修勉习，藉正思维，得以入定。于彼定中，记忆前生。所记忆者，乃非余事，但谓：彼君子者，是即上之帝、大天帝、无上天帝、圣王、天尊、大无畏、观一切、自在天、造物主、万物宰、一切已生未生众生之父。吾等人众，由彼创造。彼乃恒常，不易，永久住，无坏灭法。而我等身，天帝所造，乃是无常、不定、不固、生命短促、有死亡法，而来此世。”

这就是第一种一分常见者的理论(他们的“创世纪”这里引述很多了，也是因为今后还有机会要参考)。第二种和第三种也是神学家，但是在他们唯一能记得的最后一生中，也像上面他们的同僚一样当了苦行沙门，他们属于两类不同的天神。第二种神学家曾经当过堕落腐化了的神。由于过分轻浮、欢笑、搞恋爱的结果，他们失去了念住功夫而死亡。这种神学家认为有两类神，一类是放荡堕落的神，一类不是那样的。后一类避免过度享乐，保留了念住功，是永久的，仍然永久为神。前者像他自己一样，不是永久的，故来到这个(人间)世界。第三种神学家曾经是思想堕落的神中之一员。这类神互相思维考虑得过度，结果思想堕落，身心都疲倦了，如是死亡。这位神学家也认为有两类神，一类像他自己是思想堕落的神，一类不是。后者互相考虑不太过火，避免了堕落疲倦，因而永远为神。前者非永久的，如是来到此世。

第四种一分常见者是一位逻辑学家或形而上学家，他的论点是：所称色声香味触者，此“我”无常，不住，非永恒，具坏灭法。然而所称心、意、识者、此我常住、有定、永恒、无坏灭法，是故永久长存。

所以这四例中每一种都是有些事物永恒常住，有些则不是。

那些主张宇宙有限，或无限，或既有限亦无限的人也是些外道沙门，他们成就三种不同的禅定功夫。第一种在他的禅定中对宇宙有一种有限的知觉观感；第二种有一种无限知觉观感。因此他们断定宇宙是有限或无限的。第三种有一种垂直方向有限，而水平方向无限的观感，如是断定宇宙既有限又无限。

主张宇宙既非有限亦非无限的是一个逻辑或形而上学家，只简单地说他根据他自己的推算(未叙明)确定三位同僚的论点都是错误的。

前三种不可知论者不了解什么是好和坏的真实自性，因此他们认为，企图解释什么是好什么是坏会引起意志、热望、愤怒和恼恨。这些东西回头又造成弄虚作假，这又会引起悔恨，这都是障碍
(对于清净梵行生活)。他们不同的地方只有，第一种由于害怕和厌恶虚伪而伤了心，第二种害怕爱欲缠缚，第三种害怕追问考查(和他们辩论)。所有这三种人都靠不断的躲躲闪闪：“我不说是”，“我不说它是真的”，“我不说它是另一个样子”，“我不说它不是”，“我不说它不不是”。

第四种不可知论者是很呆板，极端愚蠢的。据引证他说过：
“如果你问我是否有另一世界存在，如果我认为的确存在，我会给你解释。但是我没有说“是”，我不说它是真的，我不说它是另一个样子，我不说它不是，我不说它不不是。如果你问我是否另一世界不存在……皆是……皆否……是否众生轮回……不说……皆是……皆否……善恶行为是否有果报……不说……俱是……俱否……是否如来死后尚存……不说……俱是……俱否……我不说它不不是。”

前两种自发原起论者前世是一种无知觉思想的众生(一种神)。这种神当任何知觉在他们的脑子里发生就立即死亡了。如果其中有一个投生此世，当了苦行沙门，到达能够回忆前生的禅定境界，在他看起来似乎他是随着结束他的前生的第一次知觉而自发出生的。如是他断定灵魂是自己生起的，宇宙同样是自己生起的。何以故呢？“过去我不存在。在不存在之后，现在我已经变成了存在。”第二种自生论者，通过逻辑和形而上学，达到同样的结论。

上面种种就是前际分别论者的十八种立场。着眼将来的四十四种后际分别论者的立场谈的较简短，可以在这里综述一下，不用耽搁我们多少工夫。当然不能以过去世的部分记忆为他们说明理由，大部分只叙述他们的玄想观点，不作解释。

十六种永生论者都希望死后有知觉(saüj¤in)，所不同的只是关于永存的灵魂的本性。它可以是物质的，非物质的，亦物质亦非物质的，或者既非物质又非非物质的。它可能是知觉如一，也可能知觉有异。它的知觉可能有限，也可能无穷。它可能美满幸福，也可能痛苦不幸，或者二

者同具，或二者皆非。

有八种承认永恒的灵魂没有知觉，关于灵魂的本性也同样地有分歧，但自然都限于与上八种相应的立场。那些主张灵魂既非有“想”亦非无“想”，对于灵魂的本性持有相似的八种意见。

第一个断灭论者承认有一个灵魂，一个由四大组成，由父母产生的物质灵魂。当身体坏灭时，灵魂也就断绝湮没(ud-chid)，消失无余，死后无存。到这地步灵魂就绝对完全没有了。如是他们就宣布一个有情众生的断灭(uccheda)，死亡，不存在。

第二个断灭论者赞成前者灵魂存在，但不接受完全消灭无余的意见。照他的看法还有另外一个灵魂(也称为我，atman)，是神妙的(divya)，但也是物质的，有感官境界，吃固体食物，这种副灵魂死后就不存在，绝对完全没有了。这两个断灭论者的差别是很模糊不清的，上座部注疏提供不了什么帮助，从后期顺世论都尔多(Dh?rtas，流浪者)与苏悉札多(Susiksitas，善学，有教养的)两派不同的观点，我们也许可以得到一点线索，他们分别主张没有实体灵魂，和只要身体存在就有四大组合所生的暂时实体。他们的差异可能表现在这个问题上：说有一个与四大不同的灵魂具有不同于四大属性的特征，是否有任何意义。第一种观点可能认为思想意识根本就是四大结合起来的一种属性：所谓灵魂，如果我们这样称呼它(第一种断灭论者是如此，都尔多则不是)，不过就是四大和合的这些属性，死后四大分散，这些属性也就不见了。第二种意见可能是(也许有那些属性，然而)实际有一种很清楚的实体，起于四大结合的有情身体，它就是思想意识，它虽然依于四大，而当四大分散时，它也就消灭了。我们也许应当体谅这两种学说在各自的对手方的看法中稍许有些歪曲，这里不得不解释一下，为了将第一种学说纳入佛陀用于顺世外道所谓断灭论者的标题之下：在严格的顺世论术语中本来没有“断灭”一词，因为没有灵魂可断灭(四大是不断灭的，它们都被看做是永恒的原子，无论是分散的还是组合着的。)

余下的五位断灭论者都同意第一位的灵魂存在说，但不同意它会达到完全彻底消灭的程度(在消灭完全彻底之前，总还留下点什么有待消灭)。也像第二个断灭论者，他们承认另一个灵魂，但不是肉体性的和吃固体食物的，它是各自由精神构成(是一个心灵)，能够去到空无边处，识无边处，无所有处，或非想非非想处。也像第二种断灭论者，这另一个灵魂，每当身体破坏了，也归于消灭，而且消灭得彻底干净。

最后还有现世涅盘论者的五种立场。按照第一种，灵魂自己享受造化送来的机会所供给的五种快乐(即五官快乐)。就此而论，他就达到了最高的现世涅盘。

第二种反对快乐，认为是无常，是苦，具坏灭法，所以产生忧愁苦恼和悲惨。是故灵魂自己脱离快乐进入初禅(如上章定根下所述)，他就达到现世最高涅盘。

其他三种立场是达到二禅三禅四禅就各自构成现世的最高涅盘。

如来完全了解六十二见的情况，但不执持它们，他已亲证入灭(nirvrti)……已得解脱。

这些摘要似乎可以确证，照佛陀的看法，灵魂和宇宙的观念是密切联系着的，属于同一思想范畴。对佛陀来说，根本没有像宇宙那样的实体，如果我们这个论断正确，那么必然可以推知，在他看来宇宙在时空内有限无限等问题是没有意义的，并不是超过了我们的知识范围。但是还剩下一个条件缘起程序，或者更普通化一点说就是轮回转世，而这个东西据记载佛陀曾经十分明确的说过是没有开端的(anavaràgra，各部派注释一般都将此字也解为无终，但是有时候对于某一个人得涅盘即是它的终结，虽然就轮回整个来说也许是无始无终的)。《相应部》有一段论及此事[(p.149) 巴利文《相应部》II.178, 汉语本T99
卷34与33末段（34：众生皆无始，轮回流转，历时久远，苦集前际不可知；33：众生无始轮回，无明所蔽，爱欲所缚，由来久远，前际……）。龙树所引请参看《龙树是大乘佛徒吗？》p. 80；《Anavatagra》的梵文残简，Turfan
167。]，其重颂为：“此轮回无始，首端(koti，起始点)不可见，众生随流转，无明暗为障，爱欲复牵连。”还用了许多譬喻来解说，有些是很惊人的，例如正在和他谈话的比丘，在长期轮回中，由于离不开苦恼，留不住欢爱，淌下的眼泪，比四海的水还要多。已澄清了我们的术语学，那么从佛陀把轮回(他把轮回看做是一大堆的无始的因缘程序的集合，也是他科学研究的一个专门题目)与形而上学的宇宙分别开来的观点，我们发现他接受了轮回的无限性作为对第一个矛盾的解答。然而如果我们不能坚持他在这里不是形而上学的立场，好像那是与由纯理性证明的宇宙无限性正好相当，那就会歪曲误解他。他的态度是基于经验的体认研究，至少关于开端没有任何究极根源的证据，如是下结论轮回是无限的。用我们自己的语言中的“科学”两字来称述他的态度，一定更为确切。

两个层次的陈述

因为佛陀讲话时常使用“众生”、“投生”、“再世”和“宇宙轮转”等字样，仿佛接受了某种永恒灵魂的见解，而这种见解他在另外的地方又加以否定，如是他的言教似乎出现暧昧不清或矛盾不一之处。佛教各宗派对这个困难一致的解答是说三藏中有两种类型的陈述必须辨清。有时佛陀使用日常惯用的名词如“众生”、“人”等，采取它的通俗流行观点，好像有一种不变的实体从一生走到另一生。另外有些时候他谈到缘起程序，其中并无实体，谈到依于缘生因而存在的爱欲，但是又没有谁来爱，谁来欲。后一类型的陈述直接关系到他的四谛讲解，他自己也说过那是很深奥难于懂透的事情。除非对佛陀说法中许多精微奥妙的不一致之处认为是佛陀或三藏编造者无学无能不足信赖，否则我们就必须服从这种解释：佛法陈述有两个层次。一是用通俗语言，一是用严格的真理术语。实际上我们得力于我们的研究方法，一切遵照佛教各派共同一致的教义，而最后有决定性的还是依靠我们今天能够给它恢复原状的最早形式的三藏

，得以清楚认识有两种层次的陈述。

各部派的解释分辨日常语言为世谛(saüvrti，或译俗谛，照字面看有隐瞒不尽之意)，哲学语言为真谛(paramàrtha，或译圣谛，胜谛，妙谛，第一义谛)。为了解释三藏任何经文，我们首先必须决定：它是属于后者，他们称为“了义”(nitàrtha)。应该当作明白确定的陈述如其所表示的去理解；还是属于前者，他们称为“不了义”(nayàrtha)，还须要重新陈述才能联系到最高真理的哲学观点上去。

三藏中《长部》的《结集经》(Sa?giti S?tra)[(p.151.1) 巴利文《长部》No.33（III 226，比较227），汉语本T1 No.9（p.51a，18）。一切有部梵文本（p.100）与上座部一致。关于“俗学”（即普通知识）可参阅Soothill：《汉语佛教术语词典》p.385，巴利文sammuti 也许原义表示“流俗习用”。]谈到四学(j¤àna，学问、知识)，其中一种即上座部版本中的不了义知识(汉语本中的“俗学”)，另一种是关于教义理论的知识(两种版本相同)，其他两种是关于推论的知识(汉语本谓为对未知的推论)，即永远真实的真理，和关于他人思想的知识。这里可以拿第一种不了义和其他三种直接类型作比较，至少可以明白部派提出的区别。上座部《增支部》中有一部经[(p.151) 巴利文《增支部》I 60 。《俱舍论》（p.136）和誉友《俱舍论解说》所引可能是一切有部一本契经也使用了义（nita）和不了义（neya）两个术语。]更明白清楚，它说：

“此二者诽谤如来。二者为何？一者谓不了义经为了义经，一者谓了义经为不了义经。”

这只可以理解为各部派所遵循的诠释经典的规则。既然这两个术语在一切有部和上座部经中都可找到，那么这个规则看起来至少是相当古老的，再则如果搜寻一下汉语《四阿含》也许可以发现一些类似名词。后来标准化了的这两个术语在《结集经》中只有一个，但似乎肯定了同样的分别，虽然引入另外两个类型的知识搞得更复杂了。

即使这个诠义准则非佛陀公开规定的，它至少载于两种修订本三藏中(可能有第三种，如果承认《结集经》上面的引文)，而且为后期一切已知部派所遵奉，这一事实可以暗示在佛涅盘后大概一世纪内已明确地制定出来了。对于佛陀，这种分别似乎是当然的事，不言自明的。我们将会发现在以后几个世纪有些部派对哪些经典应该归于哪个层次的陈述发生分歧。特别是大乘这个新宗派传播流通一些新教义的新经典，想要贬低三藏中更真实可靠的部分，说是有隐蔽的不了义的世俗谈论，其中真义还须要发掘，只有他们的特殊经典才是用哲学语言编出来的(可是后来他们自己也有分歧)。

关于天神

我们读了那么多经文，已经非常明白了，在宇宙或轮回中(或在它之外)，像佛陀所描述的，根本没有什么神灵介入的余地。宇宙的演进即是按照因果律、自然律的演进。他不是上帝创造的，如果所谓的上帝(梵天)认为他是上帝，他创造了众生，那么实实在在他也是个凡人，免不了虚妄错误。天神也都像人类一样服从支配众生生死的自然律。他们的特权是相对的：他们享受一种比人类更高的生活，居住活动于一种相当美妙的空间，那里没有什么粗糙笨重的东西，没有固体食物，没有固态身体；他们都非常漂亮，而且长寿，但是最终他们还得死去，根据行为善恶，投生他处。他们表现没有权力管辖他们世界之外的人类。而且任何有专门训练的比丘在入定中不但能够享受天神的美妙空间，而且还能够享受他们也达不到的更美妙的空间。

然而佛陀还是接纳诸神和天帝到他的宇宙纲领中去，与顺世论相反，顺世论完全拒绝这一批神众，视为婆罗门的虚构。照佛陀的看法，他们住在什么地方呢？除了上面所表明之外，他们的本性又怎样？也许只在世俗水平的日常礼貌谈话中，和其他习俗一起才有他们的存在吧。现在让我们陪着一位佛教比丘一起巡视一下天庭[(p.152) 巴利文《长部》No.11, 汉语本T1 No.24。]。

很久很久以前就在那个僧团里有位比丘心里忽然想起一个念头。“什么地方四大种地大，水大、火大、风大完全消灭呢？”然后该比丘达到一种禅定境界，于其定中出现了通向天庭的道路。然后他迈向四天王(境内)之神(最低的天庭，君临四方之王)，问他们什么地方四大种绝对止息……神们说：“和尚师父，我们不知道四大种止于何所。然而还有四天王比我们强，是我们的首长，他们也许知道……”然后比丘去找四天王，问他们同样的问题……他们也承认他们的无知，建议他去试一试比他们更优秀更高级的三十三天(传统的吠陀神，居住在比四方神更崇高的天空)。这些神指引他去找他们的圣上天帝释(Sakra，亦称“因陀罗”Indra，参看第一章雅利安人一节)。他也同样的懵懂无知，又将此比丘送往更高的领域夜摩天(Yàma gods)众神所在处，他们又把他送到他们的皇帝苏夜摩(Suyàma)那里去，他又送他到更高的神们所居的兜率天(Tusita)去，他们又送他去找兜率天王(Saûtusita)，他又送他到化乐天诸神处(Nirmà?arati gods)，他们又送他去找善化自在天王(Sunirmita)，他们又送他到他化自在天诸神处(paranirmit vasavartin gods)，他们又送他去见他化自在天王(Vasavartin)。

虽然这部经未明言，但按照佛教传统我们已达到了欲界最高处(参看109页)，或第一识住(参看127页)。然而他化自在天王关于四大知道的并不比他的下级多一些，又只能指引这位比丘去到识的第二住色界天，会见诸梵身神(他们的身体是由不可称量的微妙物质所构成)。比丘如是达到那种禅定境界，于其定境中出现了通向大梵天的道路(这部经在这里实际是表示从欲界过渡到色界：初禅应该产生这种识住，或意识境界)。他带着问题找到诸梵身神，但他们也承认他们的无知。他们告诉他：“有一个上帝，大天帝，至尊之主等等(接着是照例如前的那套称号)……他

比我们高明，他也许知道……”，比丘问现在大天帝在哪里。他们说：“我们也不知上帝在哪儿，在哪个方向，他的行踪如何。但是比丘老兄，当征兆来临，会产生光明，闪耀着光辉，上帝就会出现。这是上帝降临之前要发生的预兆，你看已产生了光明，出现了闪耀。”

不久大天降临了。比丘走上前去问他：“陛下，什么地方地水火风四大种绝对终止呢？”天帝听到这话之后向比丘说：“比丘老弟，我就是上帝、大天帝、无上天帝、圣王、天尊、大无畏、观一切、自在天王、创造者、造化主。万物宰。一切已生未生众生之父。”比丘又问上帝：“陛下，我不是问你是否上帝大天帝等等，我是问四大何处终止……”但是上帝还是重复原先的回答……如是比丘又问第三遍……然后大梵天挽起比丘的臂膀，引他到旁边去，向他说：“在这方面，比丘老弟，梵身神众都知道没有什么东西上帝看不见，没有什么东西上帝不知道，没有什么东西上帝未经验过。所以我不当他们的面来解释，比丘贤弟，我不知道四大在何处绝对终止……”上帝然后又将此比丘送回到地上来找佛陀，佛陀告诉他四大只有通过意识的寂灭才能绝对终止(即是对于一个得涅盘的人四大即终止了)。

当然这故事的寓意是将佛陀置于一切神和上帝之上，将正觉置于他们的有限知识之上，但是与我们在《梵网经》中读到的一分常论者的历史观联系起来看，它还有更深一层的关系，它表示上帝已处于走下坡路的后期历程中。他开始时对于自己的地位似乎是真正的弄错了，但是他的全知全能创造万物的错觉不可能维持很久，而现在他被刻画成为一个有意识的骗子。他获得对其他梵神们的优势地位，不过因为在那次宇宙轮转中他偶然是第一个投生者，不是因为他有什么特殊的品德：反之，这还暗示由于他所积累的功德首先耗尽了，所以首先死亡而脱离极光净世界。

佛陀对上帝(大梵天)的态度再也不需要多讲了。他一点也不异于其它众生(甚至在通俗的不了义水平)，也像他们一样代表一桩因缘程序。他尽管缺乏功德，而由于投生的偶然机会恰巧占据一种崇高的地位。主张上帝永恒的婆罗门宗教是建立在梵天诸神的根本错误基础上，后来又被一部分转世当了婆罗门智者先知们在此世界宣扬传播。

这也许可能表示佛陀的神学像这些上帝故事本来是有意作为完全虚构的反有神论的教化性故事。有两点可以在这里说明。首先这种神学好像是佛陀时代流行的婆罗门神学或神活的很精确的复制品(为了寓意启发这是个适当的措施)。第二，将一些天神安排在某些领域以配合佛教徒修行实践的禅定境界，这可要严肃对待当做哲学真理层次的陈述。正确的结论似乎是佛陀对婆罗门的或当日流行的通俗概念作了一些让步，承认某部分的真实性，承认它们是根据前生当神的回忆而得来的，但是绝对否认神在本质上异于人类，具有创造和控制宇宙的能力。他们也许存在，但像人们一样服从自然律。苦行沙门和比丘在禅定中可以达到他们的世界，和他们交谈，他们没有力量帮助人类，即使教导他们也无法，任何仰望着他们的祭祀崇拜都是无益的。就知识学问而论，人类还要较胜一筹，佛陀证觉成道就是在人间世界。上章论道之末曾经大略检查过的善行标准与神学完全无干：那都是从研究因缘缘起即宇宙轮回的本性和研究社会而得出来的(关于社会今后还有很多东西要谈论)。

至于婆罗门教那么重视的宗教祭祀和献礼方面，我们将会看到佛陀完全无条件的反对，视为社会的祸害。

还有一个神要求我们注意，他是死神魔罗(Màrà)，他在第三章劝告佛陀最终入涅盘。他将以另一种面貌作为爱欲之神突出于佛陀的本生故事中，侵扰将来的佛陀，企图阻挠他成道证果。就此而言，我们似乎遇见了至少是佛陀时代的最原初的单纯的死的人格化，到后来才与生生死死的爱和欲联系起来。魔罗代表欲界轮回中的因缘缘起规律，不像是婆罗门教或世俗原有的神。然而后来一些佛教注疏家[(p.156.1) 上座部《中部》I
33f。]替他在他化自在天中找到一个位置，还是居于统帅地位，统治着欲界，像是一种叛逆，侵扰危害他化自在天的边疆。其他神很想驱逐他去地狱当魔鬼[(p.156.2)
一切有部《俱舍论》La Vallee Poussin 译本，索引Mara 条下引文。]。

我们可以引述一本讨论天神的契经来结束这一章[(p.156.3) 巴利文《中部》No.90,
汉语本T26
No.212。]。佛陀会见侨萨罗(Kosala)的波斯匿王(Prasenajit)，他问了几个问题，然后又问是否有神。佛陀问他为什么提这个问题。国王又问天神是否到这个世界上来。佛陀答复，如果他们恶毒残暴(savyavadhya)就来，否则就不来。国王又问他，是否有“大梵天”他也到人间来吗？回答完全一样。上座部的注疏解释来此世间意即投生转世于此土。那么众神也好，上帝也好，只要他们的思想为恶毒残暴所腐蚀就会投胎于此地。显然这是一条因果律，恶意凶暴导致转生恶劣环境。

第六章　佛教与社会

佛陀与俗世——社会的演变和本性——理想社会——好政府——阶级与僧侣身份——佛陀对在家人说法——居士弟子

佛陀与俗世

佛陀及其徒众已经出家离开了俗世社会，当了游行沙门形成了自己的僧伽团体，一起过着清净梵行生活，获得了心的和平，即所谓涅盘。这个运动就这么开始，然而还远不只此，不只是为希望脱离轮回者提供一种解脱路线。在第二章中曾表示过像佛陀等沙门师希望以社会之外的有利地位对社会之内施加影响。中间各章我们还看见佛陀和其它沙门与帝王、大臣、士兵、商人、艺人、以及各行各业的人民和未提什么专业的家长们，讨论生活问题。他们在印度乡村间游

行时，经常与贫富农民接触，向他们乞食，作私人谈话，或公开讲演。更值得注意的是，据记载佛陀花了那么多时间在大城市，至少是在市郊。他的活动与组织工作似乎集中在摩竭陀、跋耆、憍萨罗与其它国家的首都，而不在森林或深山僻远之处。有一种普遍设想，他们除了个人心的和平的目的之外，或者更可能还有与此基本相关的全人类社会幸福的目的，和一切生灵的幸福的更高目标。认为一切有情都象自己一样的众生平等的道德标准，既可以施之于在家人，也一样可以用于僧人，他们可以在禅定中利用由此得出的慈、悲、喜他的力量克服贪、瞋、痴、慢、疑诸障盖。很清楚，佛陀的意向是向社会普遍宣传那种理想，作为对时代罪恶的解决方案，而不限制在僧团之内。我们也应当记得，除了比丘和比丘尼二大支，还有佛陀正式建立的另外两大支[(p.158.1)参看前面 p.54
。]：皈依（sara?a）了佛、法、僧的在家男女优婆塞(upàsakas，男性居士佛徒)和优婆夷(upsàikàs，女性居士佛徒)，也正像出家追随佛陀的僧尼是一样的。

本章目的为了检查探讨佛陀关于社会和在家人的教言。

社会的演变和本性

前章研究过的《梵网经》大略描写了宇宙的轮转和演变，以及梵宅和他处称为梵身天界晚期阶段的形象。《长部》中另一契经[(p.158.2)巴利文《长部》No.27(III 84ff.), 汉语本 T1 No.5
。《阿毗达摩俱舍论》III 98 和《释》= 《大事记》I
338ff.。《根本说一切有部毗奈耶（SOR版）17ff.。]也提到这一轮转演变，涉及绝大部分极光净世界的众生(似乎他们未受到较物质化的宇宙循环的影响)，描写众生如何从极光净天来到人世，以及人世社会如何演变。所关注的并不是神，它的公开目的是为社会的阶级差别，尤其婆罗门的世袭身份等现象寻找根源，世袭身份的权力要求是佛陀要揭露的根本对象。

“宇宙轮转时，极多众生，溘然长逝，失光净身，来生此世。彼等为心所成，历久仍然，以喜为食，身放光明，游戏天空，长享美妙。尔时，婆薮(Vasisthas
佛陀正在向两位婆罗门家庭出身的新收弟子讲话)，惟有一片茫昧之水(即人世)，暗不可睹，日月难分，亦无星辰，无昼夜，无月旬，无岁季，无男无女，众生者众生也，无所类别。”

“久久而后，遂于某时，乐土(原义为“地”，用于四大的意义)显现，覆于水上，利彼众生。热乳骤冷，凝现膜皮，乐土生起，亦犹是也。具色香味，色若苏油奶酪，味如纯净甘甜野蜜。”

“尔时有一众生，性喜嬉闹(lola，或好动)，如是思量，此为何物？指染乐土，入口尝之。彼尝乐土，乃大欢喜，心生爱欲（trsna）。馀众亦循彼见（drsti），染指尝土，尝土而后，皆大欢喜，亦生爱欲。一时彼众，伏身土上，以手劈击，碎而食之。由于此故，自身光明，如是消失。”

“失自光明，日月乃见，星辰昼夜，遂亦可分，岁季月旬，因而有辨。迄于此时，婆薮，宇宙又将轮转。”

这些众生继续以乐土为食，经过很久，当他们这样生活时，身体现出粗糙，[本来是非物质身，现在逐渐变成物质身体了，]也看得出颜色和褪色，如是有些人美貌，有些人丑陋。美丽的人瞧不起丑陋者，由于这种骄傲自大，结果乐土消失了。后来地面上出现了一些菌类，好象蘑菇似的，味道也很可口，跟乐土差不多。如是人们靠它过日子，又经过很长时间。当他们吃菌度日时，身体又变得更粗糙，颜色更杂了，于是生得美的人们更加骄傲自大，直到菌子消失。后来又出现一种藤类攀爬植物，味道也很美。同样过程又继续一遍，然后藤类也消失了。

“尔时，婆薮，攀藤消失，稻禾出现，利彼众生，只须收获，无待耕耘，且无糠壳，纯粹米仁。蒸煮成饭，粒粒香馨。黄昏采拾，以为晚餐，复生成熟，比及次晨。晨间采拾，以供早炊，复生成熟，及至黄昏。稻禾满野，未见刈人。时彼众生，不耕而食，身尤粗糙，肤色形象，更显分殊。女显女性，男呈男征，女性思男，如炽如焚，男儿思妇，亦尔未逊。脉脉情爱，生于其心，蠢蠢欲火，聚于其身。欲火为缘，耽乐淫法（dharma of
sex）。旁观人众，睹彼淫行，挥泥投灰，掷以牛粪，群声斥骂，污秽畜牲！哀哉痛哉，如何竟有此一众生对彼一众生作出此等行为？”在今天有些国家当新娘牵出，大家投泥投灰投牛粪。他们这样做是遵循古来传统，反映原始表现，但是他们并不了解它的意义。

“当日视为劣法(adharma，劣法、恶法或非法)，今日视为善法(dharma，原则，合法。在这些语句中，dharma也许有其法律意义，这在前面我们还没有遇见过，除了第一章谈婆罗门传统法律时，隐约含有此意)。彼时纵淫者，一二月中，禁入村庄城镇。”

“彼等乐此劣法，放纵无度，乃入居屋舍，隐秘行之。尔时有一懒汉，作如是想，我今晚拾稻米，以供晚餐，晨复采拾，以备晨炊，何必如是辛劳？设使采拾一次，供给两餐，不亦善哉？自后早晚二餐，拾稻一次。尔后有人邀约，同出拾稻，彼乃声言，吾稻已备，一回采拾，可供两顿。婆薮，尔时他众，仿效此举，两日一次，收拾稻米，视为善法。”

这一办法传播开了，他们收稻一次，足够一周之食，但是“由于众生，贮积稻米，以供餐食，糠皮乃生，覆于米粒。谷粒收后，禾不重生，播种刈稻，如是发明。从此秧苗成簇，植于垄亩。”后来大众集会，哀叹他们堕落，失却了心灵身体状态和餐食欢喜的良好生活方式，而落到现在这种地步。他们说众生中劣法盛行，但他们还是划分稻田，建立阡陌经界。

“彼时有一众生，顽劣横蛮，护持己者，侵夺他人。不施而取，以为己食。其余大众，执彼言曰，‘大人先生，汝行恶劣，不与而取，以为己食。而护持己者，殊不当理，今后不得再为此行。”他同意了，但是后来又作第二次，第三次。群众又抓住他，责骂他，有些人用拳头打他，拿土块砸他，拿棍子敲他。自此以后，不与而取，责备、谎言、动武(或惩罚)等等都常见了。

群众又开大会，讨论他们中间已出现的一些坏事情，有人建议：“如何选举一人，当怒则怒，当谴则谴，当逐则逐，我等供给一份粮食。”

“尔时，婆薮，众中一人，形貌最胜，庄严美丽，大众语彼：曷兴来乎，大人长者，当怒而怒，当谴而谴，当逐而逐，吾等奉献一份粮食。”他同意了，开始执行他的任务，同时接受一份口粮。“因彼为民众选举而来，婆薮，故称‘大选君’，如是取得最初头衔。彼为田土之主，故称为‘战士’(在原始古语中田土与战士可能读音近似：不过这也只是猜想，尚无历史证据)……因彼以善法取悦人民，故称‘帝王’(帝王一词可能由‘取悦’派生而来)……”

战士贵族阶级照他说就是这样生成的，但是佛陀加上评语，说那是善法，是正义，在人民之间是最好的事情，无论是现世或是关于将来世。接着佛陀叙述婆罗门教士身份的来由：“于彼众中，有人思维：染法已生，流行众中，不与而取，谴责、谎言、暴行、放逐、等等皆见。惟愿远离污染坏劣之法。”他们这样做了，结果产生婆罗门(bràhma?a)这个名词，首先是从他们导源的。(在佛陀时代的方言土语中，这个名词可能看做是从动词‘远离’派生出来的，这又不过是纯想象。)这些婆罗门走进森林，住在用树叶茅草搭起的棚子里，禅修。他们自己不燃火炊饭，早晚到村庄市镇去乞食。因为打坐参禅，他们得到第二个名称“禅师”或“瑜加行者”。然而有些人不会参禅入定，如是花工夫撰造书籍。因为他们不坐禅，故称“无禅导师”(这是原始语言中一个双关语)。在那个时代，他们是公认次一等，可是现在被认为是最优秀的。(他们撰造的书籍当然是吠陀正典。)

第三阶级的人们，操持各种不同的职业，形成商人和生产劳动的“吠舍”阶级(vaisyas，猜想与visva有联系，表示各行各业，若果如此，这个派生词就语源学看起来是可尊敬的，并非贬义词。)

余下当猎户的人们，是最低行业，称为“首陀罗”(s?dras，此字在古方言中与“猎人”、“低级”等字叶韵，表低劣，但这个阶级的历史根源看来本是被征服的人民，降低到奴隶地位，在佛陀时他们极大部分人确实处于那种地位；所有这些次等群体，连同以猎狩为生的森林和山区部落，被婆罗门的学说理论笼统视为最低贱的第四阶级。)

所以这四个阶级来于一个共同根源，最初只是纯粹职业的分别(而婆罗门过一种值得称赞的习禅的淳朴生活，他们离开世俗，退隐山林，很象佛陀时期的游行沙门)。到最后无论哪个阶级不满意本阶级生活的那批人，离开家庭，当了无家的沙门。

归根结底坏行为，无论属于身体语言心理的，都会带来恶运，良好的行为带来好运，不管属于什么阶级。善恶混杂的行为造成苦乐混杂的命运。凭借克己和修行大觉与俱的七法(也许就是七觉支)，任何人，不管什么阶级出身，都能获得涅盘。

此经是三藏中许多直接反对婆罗门特权的佛所说经中之一部。婆罗门宣称他们的来源与其他人类不同，他们是从梵天的口里诞生出来的，有世袭的天赋特权，从精神上教育、指导、管理其它社会。应当注意佛陀所持的反对立场并不是笼统的：他颇想找到一种调和折中的办法，争取当日的婆罗门到他的新思想途径方面来。他恭维他们，说他们的阶级当初形成原是出于很好的动机，而且有很好的传统。只在晚近时期才蜕化堕落了，而现在他们的生活方式是有害于社会的，如祭祀献礼既有害而又无效，是当初牺牲奉献(下文要讨论)的歪曲模仿，他们的吠陀经虽然当初可能包括很健全的道德训诫，可是现在变质了，他们给予他人的顾问指导，称为有神秘威力，时常是骗人的，有害的。佛陀的主要目的是要用纯道德标准来代替世袭特权，确认在自然律面前一切众生平等，确认他们在他所发现的宇宙缘起条件范围之内具有享受他们自己命运的平等自由权利。目前的婆罗门都不懂得宇宙的真理，但是他们能够学习(有些人确实学了，成为佛陀的弟子)，然后参加一起，传播、示范和教育善良行为。当初一个人不是由家庭出身，而是由高尚的行为道德标准成为婆罗门，这个情况应该在社会中恢复。

在继续探讨有关婆罗门和阶级的经文以前，我们要看一看更深入讨论社会演变的其它材料。上面我们已经看到等于是往世书(Purà?as，参看第一章)故事传说的佛教改写本，谈到世界从黑暗混沌中演化出来，以及人类的来源和第一位帝王(后来的佛教注释家认为“大选君”即日朝的创建者摩奴(Manu))。也许它本来是打算要看起来像一种修正本，易于为那些习惯于往世书(也许当时还不像今天版本那样的有神论化)的读者所接受，甚至于相信它籍“现代科学研究”之助(指前章所述的教义理论)，从歪曲事实的婆罗门传统中成功的恢复了历史真相。根本没有最初的唯一存在，像大梵天（Brahmà）或梵天王（Brahman），还说他总有几分希望成为众多，成为宇宙：在自然演化过程中梵天是许多众生中或缘生程序中之一员，而他的那种想法，以为他希望有陪伴结果就创生了众生，是一种可笑的错误。人类即是另外的但相似的众生，在种类上并没有什么不同，并不是次一级的，只是他们的行为各有差异罢了。一切人生而平等，与众神与上帝自己也是平等的。他们变成什么样子依赖于他们自己的行为。婆罗门关于人类的不同种族和种姓即阶级的来源的神话故事都是无意义的胡说八道。第一个帝王不是神的后裔正像人类不是神的后裔是一样的，他的统治不是根据特权而是由选举得来的。在第一章里我们已经看到

了布罗那书本身也保存一些关于古代社会的原始无政府状态因选举第一个皇帝而结束的传奇故事：佛陀在这些矛盾混乱的古代传说中至少可以得到一些暗示，他相信的历史事实从前曾有过记载，只是后来才在神话学中沉没失踪了。

佛教资料不太注意“大选君”之后设想的帝王朝代的沿递问题。三藏表示兴趣的是政治理论，可以用历史解释的那些基本原则，而不是详细的过去历史记载。《大般涅盘经》告诉我们佛陀一生的最后事件，介绍佛陀讨论民主政府的原则，对于佛教僧伽团体是那么重要的，而且还牵涉到当时许多时事政治问题。另外有些经讨论过去的伟大帝王们(cakaravartins，或译转论圣王)的功绩。

有一本《长部经》[(p.165.1)巴利文《长部》No.26, 汉语本 T1 No.6 。]叙述连续三个皇帝的统治施政，他们企图公正地治理天下，也许是按照大选君的传统，但结果都失败了，从此社会倒了霉，走了衰退的下坡路，或者说得更精确点，是走上了暴乱之途，给它造成当日的危险状态。第一位皇帝在位历数千年之久[(p.165.2) “都陀尼弥王”，在密梯罗城；《根本说一切有部毗奈耶》SOR I p.20。] (当社会退化还不太厉害的时候，人的寿命长得多)，天空显现宝轮，也许是一颗彗星或新星，象日月环绕。该皇帝似乎知道这种天文现象标志他的治国原则，数千年之后，他安排一个人专门守候观察，如果它退隐了或从它的位置上坠落了就向他报告(上座部注疏说他为此设置一种天文仪器在城堡的大门口)。当报告此事发生，他知道他的统治已经要结束了，必须退位，去当一个出家的游行僧，寻求天上的快乐代替人间的幸福。

他安排他的长子当君王，他自己出家做一个隐士先知（rsi）。一星期以后天上的宝轮不见了。新统治者心里不安，去找父亲商量，这个皇家先知说宝轮并不是遗产继承部分。如果他自己依照圣贤君主行事，宝轮可能还会出现。问他什么是照圣贤行事，他说依法、敬法、宏法，举起法的旗帜等等，要他的儿子为人民，为投降了的刹帝利，为婆罗门，家主，城市人民，乡下佬，沙门，牲畜，禽鸟，供给安全、庇荫、保护、照顾。不许非正义行为在他的领土内发生。如果境内有任何贫穷人，应当拿钱津贴他们。他应当经常会晤那样的沙门和婆罗门，他们既不过火也不马马虎虎，他们在忍让和修养方面有所成就，他们已经调伏其身，安静其心，达寂灭境。应当向他们求教：什么是好，什么是坏，什么当谴责，什么不当谴责，什么当追求，什么不可沉溺？我做什么事会引起长期艰难困苦，我做什么事可以长期促进安乐幸福？听他们的话就可以避免坏事情，使自己的行为符于善法。

他照做了，宝轮出现了，他知道他是(名副其实的)皇帝。宝轮向四方旋转，皇帝率领军队跟着他走。所到之处，敌方帝王都投降，要求他指教。他告诉他们不应当杀害生命，不应当不与而取，不应通奸，不应说谎话，不应饮酒，你们治理国家(收税)应当温和适度(直译是应循故辄)。

数千年后宝轮又要隐退，从它的位置上慢慢坠下来，又轮到他知道他的统治时期将会结束。他安排儿子继位，自己出家。宝轮消失了，但是这次儿子并不找皇家先知询问圣贤君主的行事。相反地他照自己的见解（mata）来统治，然后国家再不象从前那么繁盛了。宰相、内阁、财政大臣、士兵、宫门卫士和学者们集会诉苦，他们报告国王说他们以及国内象他们一样的人都记得神圣皇家法，他们能够给他讲解。他同意了，和他们一起举行协商会议，然后组织实施安全庇荫和保护。

然而他没有发给贫民救济金，结果贫穷蔓延。然后有一人不与而取，犯了所谓偷窃罪。他被抓起来送到国王面前，国王问他犯了偷窃罪是否属实，他承认了。国王给他一笔钱，叫他用以谋生，照顾父母家庭，经营实业，设立捐款，布施沙门婆罗门，他们可以引你进天堂，获福果。这个人同意了。

旁人听说国王奖励小偷，都来仿效。后来国王考虑如果他发钱给任何不与而取的小偷，那样一来偷窃会增加。他决定采取阻止措施，下命令下一个小偷要照适当的仪式处死刑。

这没有取得所愿望的效果。小偷后来携带利剑，杀死受害人。他们结成一帮袭击村庄城镇甚至大城市，或当路抢劫。因为国王不能救济贫民，于是贫困蔓延，接着来的是偷盗、暴行、谋杀、谎言。由于虚伪风行的结果，人类寿命变得更短了。

在这里解释了谎言的根源。一个人犯了偷窃罪被带到国王面前审问判刑。他否认偷窃，有意识的扯谎。后来人们心里产生了告发别人偷窃的恶念。

当蜕化变质的过程继续着，人类失去了美貌，同时寿命也缩短了。然而他们并不是全体一样的丑陋，其结果是有些人引诱别人的妻子通奸，然后通奸淫乱逐渐普遍了。

从这里起，其它各色各样的坏法都普遍流行起来，结果生命越来越短促。各种坏法的来源细节并未举出，但是照发生的次序，它们是：粗暴骂人话，无聊的闲谈，羡慕贪图别人的东西，恶毒意念，邪见学说，乱伦，贪心不足，同性爱，对父母不孝，不尊敬沙门婆罗门和年长者。至此时，所有这些事情到处污染，寿命已经降到二百五十岁，将来还要降到一百岁。这时可能达到了佛陀时代，最高寿命应该是一百岁。

经文继续预言未来，是乐观的，虽然佛陀相信在人类清醒过来之前情况还会弄得确实很糟糕(在两个半千年盛世之后，历史已经批准了这个结论)。寿命会降到十岁(五岁成年)。只能找到最浅薄无味的食物。善良行为完全绝迹了，甚至善良两个字在人群中也将不存在，更不要说任何人

做点什么好事。那些不孝不敬(如上述)的人物将会得到光荣与称颂，正如目前讲究孝敬之道的人们得到光荣称赞是一样的。没有什么家庭关系可以辨得出来，人们将如山羊和狗等东西一样地生活。到那个时候人类相互间将会怀着深刻敌意、愤怒、恶念和杀机等思想，象猎人对禽兽似的。当他们互相以禽兽看待，拿着利剑到处闯、杀害别人性命的时候，他们将会举行几周“刀兵期”。

彼时有些人会想到“我们不去害命吧……也让别人不害我们的命吧……我们退到丛林或深山岩谷去吧，在那里活下去，吃果实和块根。”在“刀兵”周中他们就这么做，后来走出来，互相拥抱，集合唱歌，互相鼓励。“真了不起，老兄，你还活着！”就这样的一条好原则即善法在人们中间重新发现了：禁止害命。结果发现寿数增长，相貌好转，如是他们寻求更好的原则。逐渐地他们重新发现与一向到处蔓延的劣法相反的一切善法。整个的衰退过程倒转过来了，直到这个“花果大陆”(即欧亚大陆的南部印度)强盛繁荣，人口众多，都城将在波罗奈(Vara?asi，江绕城)，到那时将会称为吉图莫蒂（Ketumati），有个皇帝名叫海螺王（Saükha）将在那里统治，宝轮星又要出现。海螺王将征服全球，不是用军队，不是用刀剑，而是用法（dharma）。

为了完成人类的幸福，第二个佛陀弥勒慈氏菩萨（Maitreya）将会出世，说法、指导修行，还会比现在的佛陀有更多的弟子徒众。经文在结束时总结佛法要点，包括念住禅定和以慈悲喜舍充塞遍满于全宇宙的修行训练。

理想社会

在前一节中那些经文给我们显示了佛陀关于衰退发生之前完美古代社会的观念，它也关系到废除了战争和暴力之后恢复的将来幸福社会。演化概念属于佛教的特征方面在于：其所以失去最初的纯洁性是由于有关执着爱欲等等的因果力作用造成的，有人把持不住(lola)尝了“土”，结果感受到肉欲(?rs?à)。关于这些上章已详细叙述。这里我们所关注的是幸福美丽光辉以喜为食的众生社会的本性。即使当众生变得更像人类了，居住在大地上，享受地面生长的美味植物，也经过很久，没有基本的社会变化。

这种社会的最重要特点是没有阶级。第一段对话的目的是说明婆罗门的要求没有根据，主张一切众生在道德律面前都是平等的(善行带来好运等等)。那时没有僧侣，没有贵族，也没有国王，他们有一种简单的全民会议类似政府，结果它确立了私人财产制度，因而注定了古代社会灭亡的命运。那时没有劳动工作，只在每餐需要时临时采集食物。食品植物很丰富，而且多产，所以一切需要很容易满足，不会发生私有财产的问题。同样地没有暴力或动武的基础，正如既无财产也不可能有盗窃。看起来似乎也没有宗教，因为没有教士僧侣。而且既然没有不道德，似乎也就不曾有善行的概念，直到这个时期结束产生了性别和财产。如果当时无沙门，也就可能没有哲学。只是在将来的幸福社会中，不是由于纯洁天真而是由于道德进步而得到的幸福社会中，必定会有一部伦理法典，最后还会有一位新佛陀重新传布佛法。(似乎含有这样的意义：在退化的最低阶段，善的观念消失了，佛教也一定连同其它讲善的哲学或宗教一起消失；它的复兴更生显然并非借助于系统的哲学说教，而是通过非暴力的基本社会原则的实践有所发现而发生的。)

如果幸福社会将会恢复，不管有无佛教，下面的道德原则一定要盛行：(1)最根本的原则，也是必须树立的，其它原则似乎都可以由之而生的第一个原则是“戒杀生”。当“刀兵期”(=战争？)出现频繁的时候，社会更新是由那些人开始的，他们退出社会，抵制斗争，这会增进生活的希望，而且还可以想象在那个时期它的优越性是不言而喻的，大家都会遵守。在那以前退化的阶段，对于极大多数人这种优越性就不是那么清楚明白无须证明的。一点儿小战争还不够：除非一次普遍大规模屠杀才可以产生不可缺少的印象。由这个原则自然会归类为我们在经文里常遇到的更概括的陈述：无暴和无瞋。再说，那些退出战争的人们以果实和块根为食，即是持斋吃素。(2)财产被说成是一种祸害，它种罪恶都随之而来的基本罪恶，但是在现时条件(缺乏丰富食物)之下，看起来也是不可缺少的坏事。因此它必须被尊重，而第二个原则就是“戒妄取”即不与而取。经文里另一个术语就是“无贪”。(3)家庭和婚姻虽然在远古的幸福社会中是不知道的，现在也必须尊重。“戒淫欲”在这类上下文中等于禁止通奸的同义语，也是主要原则。在第二段经文中所强调的孝敬，可以看做属于此原则，也可以看做是独立原则。“尊敬年长”也许表示对兄长或长兄要让先即谦逊些。(4)最后一条则是诚实不欺：“戒妄语”。与此联系要避免各种有害语言：恶意的、粗暴的等等。还有些间或提到的其它原则，也认为是善，但不是基本主要的：在退化阶段盛行的恶法或坏原则当中，还包括邪见学说和不敬沙门婆罗门(这两种也许包括在妄语中)。最后皇帝训诫他的臣僚还包括“不饮酒”的戒律(我们在其它经中找到这点的理由是酒醉状态下人民容易犯恶行。)征税适当应属于政府原则。

好 政 府

从前面考虑过的经文重新检查好政府的原则之前，我们可以添加《长部》中一部经[(p.171)巴利文《长部》No.5，汉语本T1 No.23。]，里面讨论了一个国王的职责。佛陀在这里向一个婆罗门谈到祭礼的贡献品，这与婆罗门在社会中所起的作用有关，可以留待以后讨论，但是他用下面的故事表明他的观点：

“往昔某时，梵志上人，有王名大方广，甚为豪富，财源众多，资产极广。金银宝物，不可胜计，币帛粟麦，满库满仓，娱乐设施，无不奢丽。大方广王，一日独坐，忽有一念，生于其心：‘吾已获得人间最富财产，吾已征服开扩广大疆土。何不举行大祭，招致福乐，垂于永久？’(他当然是想到未来的非人世生活，想到婆罗门的教义以为举行一次特殊的献祭大典，就可以上升天堂)尔时，梵志上人，大方广王为其国师婆罗门言曰……(把他的想法告诉他，说要措办一

次大祭祀，然后说：）‘上人，勿吝明教，为吾福乐永久，如何而可？’”

“闻是言已，国师白方广王曰：‘大王国土，处处压迫，遍地疮痍。盗匪横行，村镇为墟，明火执杖，当路抢劫。今者国土如是，若大王陛下，征收赋税，此乃行其所不当行者。大王以为，匪盗滋扰(原义为旗帜)，可藉死刑、抄家、牢狱、充军等等威力，压服粒平。然以此道，萑苻扰攘，永无止息。彼屠戮中有残存者，他日仍将骚乱陛下国土。然而有方，可致太平。大王国中，有耕种畜牧者，贷给种子芻秣。大王国中，有经商贸易者，贷给资金。大王国中有给朝庭服役者，发给薪金口粮。大王国中，人人有业，专心从事，谁为叛乱者？且也，赋税积集，其时自多，亦大王之利也。（我们必须懂得，适宜的税收，也要依靠人民的收入。)陛下国土，将长治久安，无压迫，无骚乱。陛下百姓，将居不闭户，欢欣鼓舞，长养子孙。”据说大方广王接受意见，实施了这个政策，结果大为成功。

如果没有忘记佛陀在谈及跋耆国时介绍共和政府的那些原则，现在我们就可以总结一下好政府的原则。这些原则很容易推导出来，只要我们考虑佛教僧伽的管理制度，它是像一个共和国组织起来的，为地方民主管理单位的活动提供周密的程序规定，但是在这里只须阐明为世俗政府直接制定的原则也就够了。

也许可以疑问，佛陀是赞成民主还是君主制度。既然他仿效前者构成他自己的僧伽教会，拒绝任命继承人，甚至否认他自己有任何唯一监护人意义的领袖特权，我们必定会断定他更喜欢共和民主。然而他似乎也接受君主制度，也许是当做历史退化时期一种必要的坏事情，因为他随时都乐于讨论如何使它有成效。也许他想到民主制度在暴力时代不能发挥效能，像跋耆国的民主共和政府就不容易抵御强大的集中化的权力或腐化金钱势力的武装进攻，所以一个君主的不可抗拒的权力对于维持秩序和某种程度的正义是很需要的。在这种情况之下，他所急切关心的是提劝告，为君王的应当仁慈，对人民有好处，回头对自己也有益，而且应当尽量民主化，例如听取臣属会议的意见。

佛陀对于民主共和政府的推荐介绍是说应当经常举行会议，它的程序应当以一致同意为目标。共和国应符合古代传统认可的原则，对长者应当尊敬听从，对妇女应当保护，对神龛圣殿和支持它的教团应当尊重，阿罗汉应当在共和国找得到庇护所，鼓励他们来居共和国。关于符合传统我们可以注意，既然在退化得那么厉害之前古代社会比现在的社会更幸福，管理得更好，更讲道德，那么他一定很好地遵守法律。也许这种保守主义不适用于更生时期，除非退化之前的远古社会原则，那才是应当奉行的，“神龛”(caitya)的重要意义不很清楚，到后来它们混同于佛陀的，有时是佛教高僧的窣堵坡(st?pa，墓碑，寺塔)。

据记载对君主制的介绍性质颇不同。没有什么一致通过的问题，但是向大方广王建议的缓和政策，是为了产生相似的和谐状态。皇家先知劝告他的儿子经常与有德的沙门婆罗门进行磋商，极近于经常举行议会会议。对于符合古法，我们看到那似乎是帝王的最根本职责，选举第一代帝王即是为了护法。为了尊重长者，向之求教，也可能为了招徕阿罗汉(他们应当是沙门，也可能是婆罗门)来居国内，我们又看到向高德(戒律严谨，修行勤勉，具有谦让温和清净诸德行)沙门婆罗门征求意见。他们像大方广王的国师会解释什么是好，什么是坏，什么事应当做，怎样产生利乐和幸福。至于保护工作，未特别提出妇女和阿罗汉尊者，我们发现为全社会甚至及于鸟兽的安全庇荫保护方面的组织措施。这些经文中没有提到什么关于神龛的事情。

此外还有几项对国王的附带劝告。为了维护原则，犯法者应当谴责，有必要时可以流放：这至少是给与第一位帝王的指导。将此事与这些经文中所有言教，特别是与对付叛乱社会的和解政策联系起来看，它是表示处罚应当尽可能的温和。事实上这显然是佛陀的整个学说态度的必然结果，这也使我们回忆起为僧尼社团制定戒律的方法。为了自己的开销国王接收一份国家的收入，即是说征收赋税，照建议应当适度。最后的建议是皇上付托他的臣僚属国的(地方统治者，几个国王)，他也向他们介绍我们已经讨论过的四种主要社会道德原则(无贪、无暴、戒淫、诚实不伪)而且不饮酒。这暗示统治者的责任是教育下属这些善行原则。发出这些忠告的皇帝是假定已经不用武力征服了寰宇土地。未来的商伽皇帝(Samkha，即海螺王)也会这样：用法(dharma)来征服，而不用剑。这个想法是一切人类都希望在一个正义政府下面生活，而且会自愿地乐意地服从它。

此外还有经济方面的建议，那是极端重要、关系非浅的。虽然它们本来是属于经济，可事实上，根据佛教的体系，社会的幸福就依靠稳固的经济基础，就是经济繁荣发展缓和了大方广臣民的矛盾，它是结束叛乱的唯一有效方法，同时也富裕了国王自己，因为他对国家的投资带来了报酬(通过税收)，而他的财富积累实际增加了。而且社会的和平经济福利对于佛教本身的成就，对于它的僧团和他们的梵行生活的兴旺和推广，对于研究教义，对这一切都是极关紧要的。佛陀并不期望他的宗教能够度过接着他自己的时代之后即将到来文化堕落阶段的极端腐化和吞没一切的暴力而仍然存在。相反的，当和平和繁荣都恢复了之后，须要另一个佛陀出世，重新提出教义，重新组织梵行生活，即佛教教会。既然佛教僧伽基本上依赖未出家的农村尤其是城市居民的布施来生活，比丘们每天上午到处游走，托钵化缘，社会必须相当富庶才能供给他们，这是无须证明的。依照佛陀的历史学说像我们已经回顾检查过的，也非常清楚，只能盼望生活于合理繁荣的社会、生活于社会演化的有利阶段中的人们去体认深思苦和乐的实在性，去发现即使在富裕生活中所极力谋求的快乐究极分析起来也仍然是某种形式的苦，然后才能抛弃世俗生活，去当佛教比丘或比丘尼过清净梵行生活。

那么一个国王的职责就是救济资助贫民以防止贫穷——它是我们已经读过那么多的罪恶的根源

。维持繁荣和道德直到有某一位不能继续下去为止的这种古帝王的原则已在向大方广王的条陈建议中阐明过了。三种生产劳动的社会阶级都设想到了。对农民供给种子帮助发展农业，还供给饲料，如果他们饲养牲畜。对商人供给资本，以便经营业务。第三种阶级(就三藏所述印度情况判断)可能包括各色各样为皇家服务的领工资者，不仅官吏士兵等类。在那时期的通常情况各种工业，如采矿、金属冶炼，纺织业都是由政府直接组织的(公元前三世纪的《利论》(Arthasastra)介绍某个邦国垄断几种工业，尤其是采矿。)有些工业是商人开办的，更多是手工业行会经营的，但佛陀建议发给为朝庭服务的那些人员的工资和口粮，其意义必定是国家的基本工业须由统治者提高劳动生产力来扩展。其它工业可以藉贷款给商人的作用促其发展，而且也通过成功的商业贸易得到间接鼓励。

据说实施这些经济政策带来了太平盛世，(如是夜不闭户)百姓欢欣鼓舞。

阶级与僧侣身份

在本章所读的经文中我们已经看到对阶级的检查和反对婆罗门特殊地位与特殊权利的辩论。佛陀的教导中对此方面的几个要点上面已经总结了(163页)。阶级种姓最初是职业性的，并非世袭，将来还应当如此(那时就不是婆罗门意义的种性)。任何人都可以当沙门，不管他的阶级出身：另外有一部经[(p.176)巴利文《中部》No.90，汉语本T26 No.212。]论及此事坚持这一点，四种姓中任何人都可以成道得涅盘，只要他是理智的。同样地任何阶级中人民都按他们的行为轮回转世，没有阶级分别[(p.177.1)另有经文强调此点，参看巴利文《中部》No.93，汉语本T26 No.151。]。另一经文[(p.177.2)巴利文《中部》No.84，汉语本T99 卷20 No. 12。]则评论世袭特权目前已经远不真实了，事实上谁为主人，谁为仆役，完全凭财富而定(但这个评论并未归属于佛陀本人，而说是在他涅盘后出之于一位比丘之口)。

佛陀关于服务的意见见于另一经中[(p.177.3)巴利文《中部》No.96，汉语本T26 No. 150。]。有一回一个婆罗门告诉他，说婆罗门宣称有四种服务：属于一个婆罗门的，属于一个战士的，属于一个农商阶级的(vaisya，吠舍)，属于一个奴隶的(S?dra，首陀罗)。其分别是任何阶级的人可以侍候一个婆罗门，一个战士可由另一个战士或较低级的两个阶级服务，一个吠舍可以由一个吠舍或奴隶服役，一个奴隶只能由另一个奴隶照顾。(所以有一种从婆罗门到奴隶的等级制度。)当佛陀问是否所有人民都让与这种优越地位给婆罗门，这位婆罗门承认他们并不愿意，佛陀然后反对婆罗门这种做法好像有人拿一块很难吃的饼子丢到别人面前，然后要他付款是一样的。同时他并不主张任何人可以要别人服务(由任何人)，或无论谁都不能要别人服务。如果这种服务会使被服务者更好(道德上的)，他可以得到服务，如果使他更坏，就不应得到服务，这适用于一切人，不限定阶级种姓。一个人是较好的或较坏的人，不依赖他的高门第出身，也不依赖他的较优秀的色泽(varna，此字也作美丽和阶级或种类解，这里也许意在后一义)，也不靠较多财产。如果一个高门第的人杀害生命，偷窃或犯其它坏行为，他们的高出身并不使他更优秀。如果他完全不作那种事，他的高门弟出身也不使他更低劣。

这位婆罗门接着讲照婆罗门的看法财富有四种，四种财富各属于四个阶级：布施属于婆罗门，弓箭属于战士，耕种畜牧属于吠舍，镰刀扁担属于奴隶。他们任何人瞧不起他们的正当财富是不正当的，正像一个监守者自己盗窃一样的不正当。佛陀又问他是否全体人民都承认这一点，当听说不承认时他又提出同样的反对意见。阶级出身的差别只告诉我们各人不同的来源，它不比几种火堆如柴火草火等的差别意义更多。一个人可以从婆罗门、战士，吠舍、或奴隶家庭走出来，去过无家的修行生活，然后在修行如来的教义和戒律中都可以成功。难道四个阶级的人不都可以发展慈悲无贪无瞋的思想吗？这位婆罗门承认不是那样的。

在一次与婆罗门的谈话[(p.178)巴利文《长部》No. 4，汉语本T1 No. 22。]中佛陀听到他们声称有五种特征可以识别婆罗门阶级，一个婆罗门应该是：(一)出身好(要能回溯父方和母方的七代婆罗门祖先)；(二)一个教师(教授三吠陀、附属的词典、祭祀礼仪书、文法等等，以及历史掌故)；(三)要漂亮，有婆罗门色泽；(四)有道德，和(五)聪明(在表演祭仪方面)。佛陀问其中一人这个表单是否可以缩短一点，至少这一位同意色泽不是太重要的，可以省去，吠陀和出身也可以省去，但是道德与智慧是紧要的(照婆罗门的观点也许一个婆罗门用不着说教，但是一定要能够主持祭祀礼仪。)然后佛陀用佛法原则给道德智慧这两种要素重新下定义。对礼仪方面的智慧他代之以佛教的慧解，解释为正觉中的四谛与三明(三明是三种科学知识，当然是代替婆罗门教的三吠陀知识)。

我们已经了解婆罗门的神学是不正确的，应该用因缘缘起科学来代替，至于礼仪和献祭佛陀向几位国王建议用经济投资来替换，像在大方广王故事中所述。然而这故事接着说，当大方广王实行这一政策，结束了叛乱，带来了大繁荣，积累了自己的库藏之后，他还是希望举行一次传统形式的大献祭。在他的国师的指导之下变成了全体人口的伟大节日。他完全由国王出钱，没有向臣民增加赋税或接受捐献。没有以牲畜作牺牲，甚至为牺牲的目的连一棵树木也未斫倒，只是以奶油、香油、豆腐、蜂蜜之类作贡献品。在筹办中没有以暴力加于奴隶、劳动者：一切工作都是基于自愿，凡非自愿的事一切都没有作。佛陀又说，这是一种次等的献祭，可以满足热心举办婆罗门仪式的人们，虽然它被改革了，排除了暴行。有一种远为高级的献祭是设立长期基金，以布施那些道行高尚的出家人，更好的献祭是为比丘僧众建造住所，还有更好的献祭是当一个居士佛徒遵守佛教的道德原则(作为在家人)，或当比丘得涅盘。

从另一本长部经中佛陀的评语看起来[(p.179)巴利文《中部》No.3，汉语本T1 No. 20。梵文残篇 Turfan 495 885，978。]，在佛陀时代，这些婆罗门，或其中某些人，生活奢豪，服饰华丽，饮食讲究，还有很多仆役，居住在大邸宅里。这种情况他认为与古代编撰吠陀的婆罗门圣贤先知成了惊人的对比(还可以比较前面社会演变一节中所讲到的原始婆罗门)。现在婆罗门生活像贵族，实际上他们有些人受过国王的封赐，从皇家领地中拨与土地作采邑(这本经中有一个那样的人，上面

所引经中有另一个，论大方广王的经中也有一个，此外还有其它的)。古代婆罗门也许是真正的先知，但是现代婆罗门只靠背诵古人编写的吠陀诗章和祈祷辞(真言、咒语、祭词、颂歌之类)，并不能成为先知。

然而关于婆罗门的主要观点是认为他们与旁人在本质上没有什么不同。他们宣称自己是“纯洁”(suddhi)，宣称他们是“白”(su-kla)，而其它阶级是“黑”(krsna)，这都是愚蠢的废话[(p.180.1)巴利文《中部》No.93，汉语本T26 No. 151。]。照佛陀看来，
所有这四个阶级都“纯洁”，而关系重大的是他们的行为。虽然佛陀这样否定了他们的特权要求，企图改造他们整个的意识形态，可是他希望取得婆罗门的好感，使他们按照他的历史看法恢复到当初的状态，以做到此点。实际上他的想法是将婆罗门同化吸收到沙门中来：确认如果采取简单的禅定生活和道德忍让谦和行为任何人都可以当婆罗门。婆罗门称号要保留，其它名词如“献祭”等可以继续使用，但要改变内容符合佛教原则。将来婆罗门和沙门会是同义词，那些参加到这一类人中间来，献身于高尚道德目标、探索正觉和涅盘的人们，都要过着像佛陀所描述的清净梵行生活 (brahma 1ife，婆罗摩生活)。

可以不必说了，在佛陀心中没有任何行政措施或其它办法，除了让人们凭自己的经验和观察说服自己相信他的发现是真理，他的建议好。既然帝王们开扩疆土只凭原则，不用武力，那么关于教义是否真实的大辩论一定会在最彻底的思想言论自由条件之下进行。在这些与婆罗门的对话中有丰富的证据说明佛陀实际的宽宏态度，在与沙门或与其它学派如耆那教的居士信徒谈话中证据更多[(p.180.2)巴利文《中部》No.56，汉语本T26 No.
133（一位耆那教的居士被说服归依佛陀后，还要他不中断对耆那教僧侣的布施）；巴利文《中部》No.101,汉语本T26 No.19; 巴利文《中部》No.35，汉语本T99 卷5 No. 8。]。
　　佛陀对在家人说法

已经研究了佛陀的社会观点和向政府的建议，现在我们可以问一问对于在家人，那些不容易脱离世俗社会而出家的普通人，和当了他的在家信徒的佛教居士弟子(upàsakas，优婆塞)和女居士弟子(upasikas，优婆夷)，佛陀提出了一些什么教导?
　　在《长部》的一部经中[(p.181)巴利文《长部》No.31，汉语本T1 No. 16（还有T26 No.135和其他汉语译本）。]佛陀告诫一位奉行婆罗门教晨间仪式的在家人。当居留在罗阅只城(即王舍城)附近时，有一回世尊进城化缘，看见一个家主向六方(四方和上下)呼号礼拜，头发衣服都是湿的（在礼仪沐浴之后)。佛陀问他作什么，他说父亲临终嘱咐要他奉行这个仪式。佛陀然后说按照阿梨耶(Aryans，梵语为高尚、尊贵、贤圣等义，或指吠舍以上三种阶级；英语意为雅利安人)的规矩(Vinaya，戒律)，礼拜六方不是这样做法。

阿梨耶弟子(sràvaka，声闻弟子，在这里是在家佛徒；此名词有时也用于比丘，但是佛陀一般用它表示初学的居士弟子和初学当比丘的僧人)应当尊敬父母，老师(àcàrya，法师、长老、和尚、阿阇梨)，妻子儿女，朋友和仆人(奴隶和雇佣劳动者)，沙门与婆罗门，这才是六向(东南西北上下)。为了准备自己搞好这六种关系应当遵守下列(纪律)，这也可以导致两个世界的胜利(今世和来世生活)，而且死后转生天界。首先他必须放弃四恶行。第二决不要经由四恶道做坏事情。第三决不要沉湎于六漏厄丧失财产。所以他应当避免这十四种邪恶。下面佛陀详细解释。

四恶行是违反四种主要的道德或社会原则，在佛陀的社会建议中已经见过：杀害生命、不与而取、奸淫、妄语。

可以产生恶行的四恶道是由于(1)意向(chandas，即希望、志愿、意变等；这里这个字可能是kàmacchandas的简写，意为贪欲肉欲的希求)，(2)憎恨(佛教梵文为dosa，相当于古典梵文的dvesa瞋恚)，(3)愚闇(moha，无明、痴；慧解的反面)，(4)恐惧，(bhaya
怖、畏)，而走上邪路。

经文继续详论丧失财产的六个漏洞。第一是饮用各种酒精饮料的癖好，是一种放纵情况(pramàda，放逸)。它有六种不利：可见的(即直接的)金钱损失(照原文字面意义是“没收”，但在这里也许不是指罚款)，引起吵架，容易生病，带来坏名誉，暴露丑态和降低智力。(换言之，每种都是疏忽放纵，第一种造成直接的财产损失，其它引起间接损失。第一种也许简单指乱花钱。)

第二种漏洞是在不合宜的时刻经常串街走巷。这又有六种不利：一是自己无保护，不安全，妻子儿女也一样，财产亦然，也许关于某个刑事案件引起怀疑，发生谣言，遇见各式各样(不可预料的)不幸事故。

第三种漏洞是赶会的癖好(abki-car意为邪行、沉溺、迷误，派生为abkicarana指嗜好、癖、瘾、蛊惑，至于节日集会[camàjas]本身不一定是有害的)。这也说有六种害处，也许仅是为了对称。它不过是经常打听什么地方将有跳舞、唱歌、乐器演奏，史诗朗诵，击节(韵律节奏娱乐)，击鼓(kumbhat??a，一种特别的鼓乐，也许是很多人共同敲击一只大鼓，今天在锡兰还可找到)。上座部的注释在这里说，一个人赶往次日举行集会的任何村落市镇，为了参加游行行列，花费整天工夫准备服饰、香料、花环等等；集会也许持续好几天，那么他的工作就严重地耽误了。换言之，这里对于在家人参加集会没有提出什么道德上的反对(可是对于僧尼参加，认为是不正当的)，但是过分频繁外游，会带来经济损失。

第四种漏洞是由于放纵而参加赌博。它的六种害处是：赢了的话，召致怨恨：输了的话，懊悔

不及；实际有金钱损失；在赌场中总是语言不慎；遭到朋友和劝告者的鄙视；结婚没有人要，因为赌徒难于养家。

第五个漏洞是结交坏朋友。它的六不利就是六种坏朋友：赌徒，二流子，酒鬼，伪君子，骗子(此二者之间区别不清)，暴徒。后来佛陀详论坏朋友和冒充朋友的敌人这个题目，把他们分为四类：什么都要的人，只是空谈的人，阿谀奉承者和浪荡伙伴。其中第一类是假装朋友的敌人，有四种情况：他什么都拿走，他要的多做的少，他做点什么应当做的事只是出于恐惧，他追求的只是(他本人的)利益。同样地，口头殷勤的人，只谈过去对你的好处(本来早应该给你的东西，说是已经给你准备好了。——注疏)和未来对你的帮助。他贡献给你的只是(那类)无意义的空话，当此刻有些事情要做的话，他推托他刚好遇见一场灾难。同样的，阿谀奉承者，赞扬坏事，非难好事，当面恭维，背后诽谤。最后是酒肉朋友，同伴吃喝，不时游街逛胡同，一起赶会，参加赌博。与这些坏朋友，伪装的敌人成对比的是真朋友，我们今后要讨论。

最后，第六种耗财的漏洞是懒惰习惯。它的六不利是什么也不做的六种借口，如是失去已有的财产再也得不到了。但怎样说呢？“今天太冷了，太热了，太晚了，太早了，太饿了，太饱了。”

这十四种坏事又用偈颂复述，也许为了更易记忆。这里加于财产的重要性，显然是当做一切善行的必不可少的基础，连同我们已经读到过的关于经济发展和由之而来的社会福利的条陈建议，都是最值得注意，最当强调的。由此可以反驳时常看到发表的所谓佛教只关心出家，只关心苦修，完全是出世的，与社会问题无关等等的意见主张：不管它们是为了揄扬或是贬损这个问题，同样都是虚妄不实的。总结这条纪律，我们发现它包括(1)伦理学原则，这些在其它经中已经阐明了，都是属于社会原则；(2)坏行为的各种情况，大都是阻碍证道涅盘的主要有漏，染法(最根本的是贪、瞋、痴，在不同的关系中也谈到过怖畏：叙述佛陀证觉在森林独处时)，另一方面它们也就是个人道德原则(虽然在这里属于在家人的世俗生活，可是他们似乎更直接受到涅盘之道和比丘修行的启发，也许可以视为脱离执着爱欲之道的准备功夫。)(3)导致(个人和家庭)兴旺的谨慎不苟的世俗行为准则，关于财富的准则，而不是法(正义、道德、伦理意义的法)的准则。

现在来看看应该替代六个礼拜方向的人类六种关系，有五种情况，于中每一类人可以“设施”为一个方向。

一个儿子想到父母抚育，就应当供奉父母，应当代他们做些事，应当维护家庭(指财产——注疏)，在双亲死后，应当为他们捐赠布施(以他们的名义——上座部注释)。

当学徒的应当以老师“建向”，看见他来了应当起立，应当参候他们(意即参见听教导)，注意听他们的话，为他们服务，彻底学好职业。

一个男人应以妻子“建向”，要尊重，要避免轻慢，要忠实，要让权，要供给装饰品。

应以朋友“建向”，要送礼物，说深心话，互相帮助，待彼如待己(苦乐与共)，不要食言。

以奴隶仆役“建向”，应当照他们的能力安排工作，要发给粮食工资，害病时要伺候他们，要分享娱乐。

以沙门婆罗门“建向”，应该用仁慈的态度、语言、思想，开门欢迎他们，供给他们的物质需要。

这六种人应该发挥他们的同情心(anukamp)以为回报，而且每种关系，除最后一种，都有五种情况。

父母应该不让儿子做坏事，引导做好事，让他学好职业，给他娶个合宜的老婆，及时将遗产交给他。

师傅应当把徒弟带好，充分教导他，把全部职业传给他，指导他交结好朋友、好同僚，无论他到哪里保证他的安全(职业生活的安全保障)。

妻子应该好好的安排工作(家务的)，好好的对待仆人，要忠实，要照顾收入，做任何事情要娴熟，要勤勉。

朋友应该从放荡中挽救他，挽救放荡者的财产，有所恐惧作为庇护所，灾难中不抛弃他，抚爱对方的小孩。

奴隶和仆役在主人(arya)面前应该起立，在他之后就寝，只有给他们的东西才拿，将工作做好，替他歌功颂德。

沙门和婆罗门特别一点，有六种报答情况，而不是五种。他们应该使他免于罪恶，引导做好事，以慈祥心(kalyà?a，原义是吉祥、妙善)同情他，让他闻所未闻，澄清他的有所闻者，为他描述登天的道路。

比较一下以最广泛的方式支撑社会福利的四原则，措词都是消极的，虽然含有积极的劝告意义，我们发现这个关系系统是一个详尽、具体、正面的社会行为法典。最值得注意，这里边没有任何与政府或帝王的关系(而且这些劝告都是在摩竭陀发表的，又是在首都)。我们对于封建社会，比方说吧，它的忠君和人民义务的气氛已经很隔膜了。实际上这种世界观似乎是城邦或共和国，例如释迦与跋耆的民主生活，甚至是属于选举第一个帝王之前设想已经存在的更完美的社会(组成政府之前？)。在这个纲领中政府大概只关系到维护一般四大原则，即是说公正的行政管理，回报以税收支持。

为了完成我们对这本经所谈个人在世俗社会中的问题的检查，我们必须考虑上述的佛陀提出冒充朋友的敌人与之对比的四类真正好朋友(suhrd)。这四类是：作为一个帮助者的朋友，苦乐与共的朋友，告诉你什么对你有好处的朋友，休戚相关的朋友。每个好朋友都由于四种情况。帮助者的益友把他从放荡中救出来，挽救他的财产，作为有所恐惧的庇护人，(以上是交互友谊关系)，当有事业可作的时机，他替他承担所要求的双倍资助。苦乐与共的朋友让你知道他的秘密，替你保守秘密，不抛弃你于危难之中(比较上文)，甚至为他朋友牺牲自己的性命。告诉你什么对你有好处的诤友(象沙门与婆罗门)，使你远离罪恶，引导你为善，让你闻所未闻，介绍升天之道。休戚相关的朋友，他不高兴你的厄运，他高兴你的幸运，阻止别人说你的坏话，嘉奖别人说你的好话。象此经其它部分一样，这段经文又用譬喻用诗体部分重述。

正如佛陀所说，良好的友谊是那位比丘梵行生活的全部(105页)，这里也一样最为强调家长生活中的友谊关系。尤其是在友谊准则中，我们注意到基本社会准则的制订是出于佛陀一切社会教导中所固有视众生如己的考虑(a11-selfness，一切我性)。

居士弟子

在刚读到的对在家人的劝告结束时，我们看到有一个家主要求要做佛陀的居士弟子(upàsaka，优婆塞)。他来谒世尊(bhagavant，世尊、大德、圣者、薄伽梵，即佛陀)，为求庇护(sara?a)，同样地为求佛法和比丘僧团的庇护(即皈依三宝)。走到这三个庇护所，就正式构成了佛教的居士弟子。前面的告诫当然适用于居士徒众，但是也同样适用于任何在家人和一般社会。对于真正的佛教居士弟子还有一种更系统的教程(ànup?rvi katha，演教初阶)[
(p.187.1)巴利文《长部》I 110，《中部》I
379（上文所引《长部》3，《中部》56），《大事记》III
257，末尾不同。]，但也可以看做是这些告诫的摘要。在上座部版本中其纲领如下：关于布施供养(dàna，檀那)，德行(sila，戒律、尸罗)，天界(svarga)的说法；爱欲的不利、卑下、污秽；出家的好处。大众部的版本以功德和福德果代替后两项。然而最关紧要的是布施供养，根本意义是给比丘施舍物(相当于供给沙门的生活需要)；德行戒律，基本意义是遵守四主要社会原则(不害命等等)和天界。关于天界，我们在前面(69页)已经看到通向它的道路是道德和善行。所以这就暗示像我们所知道的爱欲(感官快乐)使我们继续堕入轮回，行为的业力引起投胎转世(至少见于《相应部》)，这是因缘缘起程序的自然律，除此以外，还有更进一步的规律，各种不同的业力，导致某种特定的再生。虽然目的在于涅盘的比丘也许并不关心往哪里投胎，在他的修行学说中，那些如何转世的细节无存在余地，但是尚未准备向往这种最高目的的在家人却都非常关心来生来世，可以猜想得到，他们都希望进入这一处或那一处天神世界。《中部》中有两种经[(p.187.2)巴利文《中部》No.135和136，汉语本T26 No.
170和171。第一种的梵语译本见于Hoerule：《东巴基斯坦所发现佛教文献手抄残卷》。]稍许告诉了我们一点这种果报学说。这种学说，真正原本三藏中几乎无所讲述，也许除了佛陀几句泛泛之词而外，当时还没有详细编造出来，但后来的佛教部派，却精心撰造出许多细节，无疑是为了使他们对俗世的说教更有力量，它包括伴随每样行为而来的命运的详细项目。

其中第一本经说到佛陀被问及为什么人们生活有很悬殊的境遇，优越的与恶劣的，命短的与寿长的，多病痛与无疾苦的，贫困与豪富的，聪明与愚蠢的，如此等等？他答复，这都是由于行为业报(karman)，使众生如此分殊。再要求详细讲一下，他说，举个例吧，如果有个男人或女人杀生害命当猎人，他或她将投生悲惨，获恶运，堕恶趣，入地狱。或者即使不如此，他或她再生人世，也一定短命夭折。相反地情况是，一个人戒杀生，关怀一切有情的福利，他会重生天界，否则为人也会长寿。

一个人以残暴行为折磨其它众生，即使未使之丧命，他投胎转世即使不入地狱，就是再为人也会遭受厉害疾病折磨。反之，情况就相反了。相似的，心怀愤恚恶毒的果报就生得丑陋难看，反之就生得美貌丰采。嫉妒心(irsyà）导致低级投生，无嫉妒心就投生较高级地位。为人吝啬导致贫穷，慷慨好施投生富有。骄傲自大投生卑贱，反之，投生尊荣。一个人时常会晤沙门婆罗门请教善恶等问题，来世将会聪明智慧，若不如此，他就会脑力迟钝。

第二部经首先澄清这一点：身口意业是不是同等重要，或者仅有后者意义重大？(佛陀总是强调行的心理方面，即打算要做什么事情的意向、意图、意志，特别是与耆那教成对比，结果遭到误解，以为否认身业，口业的重要性。)所有这三者都是重要的，都会有乐、苦或无记(不苦不乐，亦苦亦乐)的果报，但要是有意识的、自愿的(sàücetanika，作意)。

它接着解释说，要精通行为的果报(vipàka)可能是很复杂的，如果只作短期观察，可能迷误。甚至一个杀生害命的也可能生于天界——由于做一件坏事情之前之后，还做了许多好事情——再则做了一件好事的人也可能人地狱。有些沙门婆罗门，佛陀说，误会了那样的例子，如是断定根本没有福业或善行的果报那样的事情。

轮回业报的全面机制，在三藏中并没有表白清楚。我们可以假定佛陀相信一个坏行为，例如伤害别人，同时也给行为者留下一定的影响。它可以使他在思想意识流中倾向于坏原则，一种继续不断的本性的堕落。这个堕落本性在临终时引他到分有应得的环境中去；它也是一种强烈的世间执着，也许因此使他倾向于(与神的轻灵世界相反的)最粗糙滞重的物质化的生存领域。善行对于作者会有与前面相反的影响，好象它是提升的力量，有助于离欲离缚达到不那么物质化的存在。

我们可以用《中部》中下列一段有趣的经文[(p.189)巴利文《中部》No.97，汉语本T26 No.
27。]来进一步阐明教导居士论天界的那段谈话。舍利弗得到消息，罗阅只城有一位婆罗门居士很放逸(pramatta，放荡、轻忽)：他利用(凭借)国王劫掠婆罗门家主，又利用后者劫掠国王(这是摩竭陀王国的一个有趣的侧面，似乎这位婆罗门是收税人)。经内说明他的前妻本有正信(也许是信仰佛法僧的优婆夷)，但她已经故世，现在的夫人则不是的。

舍利弗会见婆罗门好象出于偶然，陪他过了一天，然后问他是否勤谨(apramatta)。婆罗门反问他又有什么办法，当他必须维持父母、妻子、儿女、奴隶、雇工，还要尽责任于朋友、亲戚、宾客、亡灵(他的祖先)、天神和国王，此外他还要照顾自己的身体。舍利弗问他，一个人不正直，不忠实(visama)，但提出父母作托词，地狱的看守人会宽恕他吗？同样的提出这位婆罗门的任何其它借口为原因又行吗？婆罗门同意那种人一定会交付地狱，不管什么托词。舍利弗下结论最好是公平正直(sama)：另外有方法供养双亲等等，那些方法是应当称赞的，无须做坏事。婆罗门对舍利弗的谈话表示首肯，如是别去。

后来有一回，这位婆罗门病重，自知将死，他致信舍利弗来看他。舍利弗发现他病情严重，和他讨论未来的可能：他宁愿何种命运，地狱、畜牲、人身或某种天界？婆罗门志在梵天世界(因为那里都是婆罗门，舍利弗这样想)。舍利弗告诉他，结合梵天的方法，要实行修习，以平等无量，无瞋恚等思想遍满全宇宙，认识一切众生都象自己一样(比丘除障的修行法，前面见过)，以慈悲喜舍心弥漫于宇宙。婆罗门请舍利弗向佛陀转达敬意。比丘遂离去。不久之后，婆罗门去世，据经文说，他真的投生到梵天界。

这看起来似乎对于一个不老实的税收员也太便宜了；然而最终他还是可能得到不正直的果报，因为天界远不是最后的状态。也许他的心肠转变那么真切有效竟已消除了过去的卑劣，而他的无暴慈悲的禅定止观有足够力量克服一切残余痕迹。

作为进一步阐明对居士弟子的系统教导，我们可以转到另一部《中部》经[
(p.190)巴利文《中部》No.81，汉语本T26 No. 63，《大事记》I 326ff.
。]，奇怪的是，他是佛陀所说的一位名叫迦叶(kàsya-pa）的过去佛的故事。这位过去佛陀有一位优秀居士弟子，是个陶器匠，名叫揭蒂伽罗(Ghatikàra，义为陶师)。揭蒂迦罗戒除了杀生、取所未与、奸淫、诳语和纵酒。这里我们可以注意这五条行为原则，不只是更原始。更基本的那一组四条，被后来的部派视为居士佛徒必须遵守的最低限度的基本戒律(sila)，大家知道的所谓“五律仪”(pa¤ca siksà-pakàni)或“五戒”(pa¤ca
silàni)。揭蒂迦罗还有更深的德行(这是比丘所需要的，并不要求在家人。像其他一切比丘规章一样，对于居士不是强迫性的，当然，能遵守也很好)，他不使用金银，而且作为一个陶器师傅，当挖地取粘土时，他避免伤害生命。这段经文在其它修订本中，添加了更多的戒律，但各本一致的只这六条。各本也一致赞扬他非常慷慨乐施，特别是对于佛陀。

作为清楚注释功德布施(dàna)，我们可以根据另一《中部》经[
(p.191.1)巴利文《中部》No.52，汉语本T26 No.
217。]的末章加点说明。布施包括施食施衣给比丘，以及为他们建造迦兰僧舍(vihàva)。律藏中对此事载有更详细的规定，指明何种布施僧尼可以接受，第三章中略有涉及。

享乐的害处，至少在上座部版本对居士的系统教导中曾经提及，这里根据另一本论苦的《中部经》[(p.191.2)巴利文《中部》No.13，汉语本T26 No. 99
。]增加一点说明。为图享受，人们在各行各业勤苦工作(挣得必需的资金)，忍受各种不安，如冷、热、蚊、蝇、饥、渴等等。如果失败，他们不免忧愁、哀叹、怨恨等等。如果发财成功，当他们想到由于国王、盗贼、火灾、水灾、或是不喜欢的继承人等原因，财产有失去的可能，他们也还是忧郁不快活。然后为了同一的享受，人们互相争吵、打架、进行战争、被杀、受伤。或者他们犯偷窃、抢劫、通奸等等，如果被捉，会遭到残酷的惩罚。而最终，为了享乐作出的坏行为的果报，使他们投生地狱。

上座部《中部》[
(p.192.1)巴利文《中部》No.53。]中载有一段更详尽的对居士佛徒的说法，是阿难在佛陀面前得到允许向释迦族人谈的。阿难说声闻弟子(svàvaka)有德有戒，卫护五官，知进食之量(适当的)，时常警惕，具七善法和修四禅。他解释这几点，关于德行讲得很简略：谆谆嘱咐通过卫护五官以离缠缚；表示餐食当如其分，足以维持身体，非为铺张或图口腹等等；要清醒警惕，指示在任何场合都要心里清净，也即类似念住的习惯，虽未用这个名词。谈到七法，他说这是有信念，有自尊心，害怕谴责，有学问，努力精进，保持念住和有智慧。

其中第一项是对如来的正觉具有信心：世尊已经大觉大悟，圆满无亏(这一点实际是另外地方讲得更详细的公式中的一项[(p.192.2)参看上文
p.120；最完备的形式参看伍瓦德：《巴利文三藏词语索引》I
373。同样的公式（但不完全相符，尤其是关于僧伽团体部分，也许是后期上座部扩充加详了的东西），见于《大事记》III
220和《集学论》322ff。所引《法集经》。比较巴利文《长部》I 87

。]佛陀自己发现并且使大家懂得宇宙本性，这是他教导的正法；佛法是可以了解的，没有时间性，可以证明，是行之有效的，明智的人可以亲自体验；声闻弟子们[原文如此，所以sràvakas显然不限于比丘，而是全体僧伽，即整个佛陀教会，包括居士佛徒在内]，修行得很好，一往无前，掌握了方法，走上了正轨……是值得嘉奖的……)

自尊心和害怕谴责制止做坏事。有学问表示记住了而且懂得所听到过的有关梵行生活的学说教义。努力精进相当于弃除坏法进入善法，而且坚定勇敢等等的正勤原则(见第四章)。
　　这里的念住是用一个很含糊不清的字句描述的，使各部派的注释家大为困惑[
(p.193)上座部觉音《中部》III 30，关于汉语读法参看Edge
tom：《佛教混合梵文词典》nipaka条目下。]，
或许可以这样读吧！保持不断的念住和良好的记忆……(这是照汉语本的解释；上座部代之以“念住和智慧”：巴利文本以satinepakka代替“不断的念住”)。
　　智慧表示参透了缘起和择灭达到彻底灭苦的那种智慧(即是理解四谛和圣道)。

这种七善法与五根(第四章)有相似之处，而且后面紧接着禅定，换言之，也即是修定根。那么我们在这里有一个居士弟子修行的课程表，全面地相当于比丘的修道法。事实上，阿难说，声闻弟子于这些项目只是开端，他们能够证觉，获无上法(即涅盘)，然后安隐无缚(脱离爱欲等等的影响势力)。

阿难解释上面最后一点结束他的谈话。声闻弟子能够证觉悟道，是由于他的舍支(通过禅定达到的)和念住纯净无瑕的结果，如是记得他的过去世生活，懂得众生依其行为而轮回，由于漏尽和亲身体证经验，即在现世进入无漏心解脱和慧解脱，并永留其中，由此他既有善行，也有明学(vidyà)。善行即其德行戒行，明学是所获的正觉。

一个居士弟子在这里这样地说成是能够获得构成正觉的三明和得涅盘。居士弟子(upà-saka，优婆塞)能得涅盘，佛陀在《相应部》[(p.194.1)巴利文《相应部》V410，汉语本T99卷41 No.2。]和《中间含》[(p.194.2)巴利文《中部》I 490ff.，汉语本杂阿含T99卷34 No. 26。]中也说过，但是关于这个问题有许多争论。佛陀似乎时常很犹豫，教导在家人可否超过德行，连带及于慷慨乐施和天界等问题。例如《中部》中有一本经[
(p.194.3)巴利文《中部》No.125，汉语本T26 No.
198。]谈到罗阅只的王子问一位新剃度的比丘什么是佛法。他迟疑了一下，然后详谈比丘的修行之道。王子说他所描述的比丘思想入定是不可能的。新比丘告诉佛陀此事，佛陀质问，还能期望任何其它结果吗？一个沉浸在爱欲中的王子听得进出家的事情，那才是不可能的。

那么显然地，说法不能不加分别，应当限于可望领会的对象。所以对在家人甚至居士说法，应当着重德行和天界，尽管这还是世间或轮回执着，只不过与地狱罪恶比较起来是相对的善。至多，修持这种相对的善行是一种准备功夫，使悟解最高的善更接近一点，以便有德行的在家人最终具有根柢可以听说全部佛法获取利益。
　　在这方面《中部》中有一部最不平凡的经[(p.194.4)巴利文《中部》No.143，汉语本T26 No.
28。]：有一位豪富主人给孤独长者(Anàthapi?óada)是佛陀所有居士弟子中最着名的一个。在佛陀说法事业的初期，他在憍萨罗的首都舍卫城(Sràvasti)
买了逝多(Jeta)王子一座园林赠给比丘僧众[(p.194.5)上座部律藏II 154ff.,《撰集百缘经》 I 313，《根本说一切有部毗奈耶》III
134ff.。]。在园里建了一栋住宅供佛陀使用，后来逐渐增加许多其它建筑。佛陀似乎在这里比任何其它地点度过更长时光：据记载，他的最多雨季是在这里度过的，一切契经以这里作为缘起地点，比其它地方要多得多。给孤独长者如是供给了佛陀最喜欢的住处，成为他的教会的主要基地。佛陀向他说法，就是通常那一套关于布施、戒行、天界等的系统教导，当他看到这位长者思想具备了根基可以接受的时候，再加四谛知识。但是前面刚提到的那部《中部》经告诉我们数年后给孤独长者之死，情况如下：

最后病笃时，给孤独长者派了一员信使向当时住在逝多林的佛陀致敬意，并邀请舍利弗前往说法。舍利弗带了阿难一起去了，向给孤独长者谈到五根无着(为了解除他的痛苦)对触、受、四大的无着，对五蕴甚至对空无边处、识无边处、无所有处或非想非非想处的无着。他应当不执着于此世或依于此世的一切意识。他也应当不执着于另一世界或依于它的意识。简言之，他应当训练他自己不执着缠缚于能够看见、听见、感觉到、认识到或思想所寻求考虑得到的任何事物，应该去除依于这些事物的任何意识。

听了这些话以后，给孤独长者流泪了。他以修行有素的心(即于佛法有甚深的修养)侍候佛陀多年，但以前从来未听到过一次象这样的教义理论谈话。舍利弗解释那种说法，生活在世俗的人们是不会明白的，只是对已经出家者而说。给孤独长者表示反对，说那种说法俗世人众是可以明白的，说有些人“目中无尘”，可惜由于未听到正法而失去了，本来能够理解正法的。

此后不久，给孤独长者去世，投生兜率天。这看起来似乎颇有不足，考虑到一个贪婪的收税人能够达到更高级的梵天界；然而我们知道行为业力的作用是很复杂的，而且还可以设想给孤独长者仍然留有欲界执着，尽管有舍利弗的劝谕。当晚他在逝多园佛陀面前现身为一个光辉的神灵，口诵诗句赞美使他心生欢喜的这座园林，赞美佛法和舍利弗。得到佛陀嘉许，如是这位兜率天神满意告别而去。

这段经文并未清楚表示佛陀是否同意居士弟子可以听一切法的要求。可能他是坚持他的立场，这要看听法者能否领会。《相应部》中有一部经[(p.196.1)巴利文《相应部》IV 314ff., 汉语本T99 卷32 No. 11，在杂阿含的另一个地方（杂阿含V407，T99卷37 No.11），当佛陀介绍深奥契经的正规研究，有一位居士弟子否认这种经对于在家人是难于理解的，如是佛陀对他除了讲“五戒”之外，又加上对“三皈”的正信和德行问题。]谈到一位村长(好象是那兰陀村Nalanda）采取同样观点，问佛陀对一切众生的利益是否都有慈悲心。不然，为什么他说法对某些人很充分，对某些人又不那么彻底？佛陀用个比喻来答复，一个农民有许多土质不同的土地，他会首先播种质量最佳的。也是同样情况，佛陀看待他的比丘、比丘尼象最好的田地，而居士弟子是次好的，故因之而说法。

我们发现三藏中不同的地方，对居士弟子的教导也各有不同：有时是德行和天界，有时是四谛，有时是因缘律(凡有缘起法，即有择灭法)[(p.196.2)巴利文《长部》I 110，汉语本T1 No. 20末段。]，有时是无着。他们的心得也是各不相同的。一个居士弟子须多罗长者，学得那么好，结果他竟能向比丘说法[(p.196.3)巴利文《相应部》IV281ff., 汉语本T99 卷21《根本说一切有部毗奈耶》III 21。]。在说法中，他引据《梵网经》阐明各种甚深之法。

提到佛陀说法的多样性，回顾一下本章中关于天界等等的谈话，我们应当记得前面研究过的两个层次的陈述(150页)。在这种较通俗的说法中鼓励人们相信自己有几分长久性而且轮回，好象他们是永恒的存在物。在基本道德教育中，佛陀不提及众生或人的无常性，不住性；不提及只有一个程序或依于有情身体(即名色)的意识之流，而没有持久的实体，没有灵魂或自我。不能期望天真未凿的人们理解这种观察经验的新方法，这种对材料(一切可觉知的心与物的现象)的批判性哲学分析。倒不如让他们相信一般流行于世间的关于宇宙的粗糙描绘，不要由于听说无常无我之法弄糊涂了，反而堕入虚无主义的另一个极端，认为甚至程序也没有，没有任何存在的继续，没有行为业力的道德果报作用。

在向居士佛徒说法中，还有一两点主要意义。前面舍利弗教导一个婆罗门修习无量心以达到梵界(后来部派中简称为“无量”，无“心”字，即以慈悲喜舍连续充于无量心而称“四无量”)，恐怕有人认为这是贬低这种禅法，我们可以涉猎一下舍卫城的建筑师和他宴请的四位比丘的谈话[(p.197)巴利文《中部》No.127，汉语本T26 No. 79。]。餐后，建筑师问比丘阿那律(Aniruddha)关于比丘们从前给与他的一些劝告。有些比丘介绍修习无量(apramà?a)心解脱，有些介绍庄严(mahadgata，原意为放大扩大)心解脱。两者相同还是不同的？他自己认为是一样的，不过字面不同。阿那律解释他们实际有差异。无量心解脱就是刚才讲的那种修习方法
(我们记得那是比丘用来从爱欲缠缚中除去解脱的盖障，而在这里发现介绍给居士佛徒为了同样的目的)。庄严心(放大的)解脱是不同的修行类型，它是专注于某一特定的客观外境，例如一棵树根，一片田地，而最后是整个的大地，想到它是庄严的，然后继续以他的思念铺开它，专注它。后一类型的心解脱，按照思索对象的大小在庄严性(放大性)方面是各不相同的。它是为了发展思想，扩大思想。(前一解脱是另一回事，是无量的，也即无限，虽然实际没有用无限这个词汇。)

我们已经读到过比丘访问临终的在家人，用适宜的谈话为他们作死亡准备，或者可以说是为良好的命运作准备。值得注意的是发现居士弟子也被期望作这种谈话，而且佛陀教导他们如何劝诫(avavad)另一个患病的，遭到严重病痛折磨的居士弟子。释迦族居士弟子摩诃男(Mahànàman，汉语本为Nanddin)问一个有慧解的居士弟子在这种情况之下应该如何劝导另一个也有智慧的居士弟子。佛陀给他如下的指示[(p.198.1) 巴利文《相应部》V408ff., 汉语本T99 卷41 No. 2。] (上座部注疏解释有智慧、慧解，不过表示他的确是个佛徒)：

首先应当讲说对佛法僧(和戒律)[(p.198.2) 只在上座部版本中增加了“戒律”一词。]的正信，使他得到再度保证，消除疑虑。前面提到的公式可以使用(对于戒律也有相似的一条，说明它使人解脱等等，以及导致定支)。然后应当问他是否思念父母和妻子儿女。如果是的，应当告诉他终究要死去的(有死法)，不管他想不想念他们，所以最好是丢掉想念。如果他做得到，可以问他是否想念(此字也可以译为盼望或意愿—apeksà)五种人间感官快乐(含义是他想投生转世可以供这些享受的地方)。如果是的，应当告诉他天上的快乐更高级，他的思想应当向往(各种)天界，连续的一个比前一个更优越。结果将思想安置在梵天界，应当最后告诉他，那也是无常的，不稳定的，拘限(或系属，paryàpanna)于无常身(satkaya)，所以顶好是把思想带去梵天界，而想象(或描摩，upa-sam-hr)它当无常身已寂灭(即涅盘)的情况。如果，他做到此点，佛陀又说，他在解脱方面和解脱了有漏心的比丘没有分别。

三藏里很少或没有说到居士弟子必须遵守任何正规仪式。因此似乎没有任何像僧尼社团所召开的那样的定期正规会议或因触犯本章所讨论过的纪律或戒律而举行忏悔的纪录。另一方面，偶然的忏悔也一定是合规程的，例如阿阇世王的忏悔(67页)。律藏中也偶然列举八条冒犯比丘社团的罪行[(p.199.1)上座部巴利文毗奈耶II 124ff.。](无根据地诽谤比丘等等)，对居士弟子这些罪行的处罚，只是比丘以后拒不接受他的布施。如果受罚的居士以后坦白了他的过错，可以由有关僧团投票决定恢复他的身份。然而关于正规仪式不可忽略的是三藏中时常称赞在家人遵奉斋日(posadha，布萨)[(p.199.2)巴利文《长部》III 145（在No.30中 = T26 No.59）。在长阿含26号中（T1 No.6）帝王们在斋期之夜在皇宫平台上观察宝轮星（巴利文《长部》III 60）。]，实际是斋夜，像是德行戒律之一项，他差不多是大家公认的一种传统仪式。在较后时期，他一定为居士佛徒所遵行，而且他们还可以在此场合从事履践附加的条款或禁食。上座部的传记记载[(p.190)巴利文《相应部》注 III

291。]七个居士弟子(包括给孤独和须多罗长者)有正式的随从居士(各有五百人)，这表示一种居士教会组织，但三藏中几乎没有任何这样组织的暗示。

结束这一章时，值得探讨一下佛陀和一位婆罗门的一次谈话[
(p.190)巴利文《中部》No.99，汉语本T26 No.
152。]，那是关于家庭生活和出家当游行沙门(或比丘)的相对价值问题。婆罗门都赞成(他们向来如此)持家生活最有出息，这位婆罗门说，至于出家总是没有多大成果。佛陀如何说呢？答复是关于此事，不可执一而论(ekàmsa)，要区别情况(vibhajya)。两种生活，随便哪一种都可以成功或失败，例如经营农商或出家都一样。然而讨论了婆罗门所认识的几种善法(佛陀又加进了慈悲)之后，他同意善法在出家人中间比较在家人中间更容易发现，例如在家人经营业务不常讲老实话，而出家人可以讲实话也无大关系。佛陀结束这次讨论说，出家人那种戒行的目的是在善行生活中产生一种喜，使他能够发展无恼无瞋的思想(这是进一步修行的准备)。

第七章　三藏结集

第一次三藏演诵会——摩揭陀帝国——吠舍离事件和七百比丘大会——第一次分裂——阿毗达摩

第一次三藏演诵会

佛陀最后入灭(parinirvà?a，般涅盘)，遗体火化之后，僧伽社团选举五百阿罗汉(arhants，学行最优功德圆满的比丘)，共同工作，编集佛法教义和修行戒律，目的是为了防止佛陀的真实言教为那些伪造的假学说所窜乱。现存毗奈耶的每种修订本都有一个附录，叙述一位上座比丘即佛的大弟子迦叶(Kàsyapa，为了与其它同名人士作出分别，通常加上帽子称为大迦叶或摩诃迦叶)如何主持这个会议，组织系统研究大家记得的佛陀说过的每一件事情，然后编成一致同意的体现它的正式圣典[(p.201) 参看拉姆特《印度佛教史》136ff.
和他关于书目的说明。]。各种版本毗奈耶的文字叙述细节上有差异，而大体轮廓是一致的。阿罗汉们集会在王舍城（Ràjagrha，即罗阅只城），因为只有那个大都市才易于维持数月之久的那么大规模的集会：我们再次注意到佛教组织何以集中在一些大城市；考虑到它的民主制度，显然不可能用其它办法召集一次足够规模的会议可以对整个僧伽教会具有权威性。

佛陀所说之法首先由阿难背诵，他是佛陀的随从弟子，听到的比任何人都多。迦叶向他提出关于经中对话等问题，他回忆，然后大会批准他的转述正确无误。这样编集起来的佛所说法即成为经藏(Sutra Pi?aka)，即佛所说经的总集(Pi?aka这个词也许是表示大批遗留传授的经文)。

戒律以相似的方法由这方面的专家优婆离(Upà1i)背诵，定为律藏(Vinaya
Pi?aka，其内容在前面第三章中曾偶然引用)。

关于应当凑成三藏(Tripitaka)之一的第三藏，意见很不一致。上座部(Sthaviravàda)和大众部(Mahàsamghika)的律文并未提到这一藏的背诵，既然这两大宗派的一致性可以确定现存最古老的经典传统，那么看起来当初只有两个藏。然而即使大众部的记载提到阿毗达摩(Abhidharma)，当作结集之后流传下来的原典之一。而化地部(Mahisàsaka，音译弥沙塞部)的律文未提到第三藏。另一方面，一切有部(Sarvàstivada)和法藏部(或译法护部)的毗奈耶让阿难像背诵经藏一样的背诵阿毗达摩。饮光部(Kàsyapiya，或译迦叶遗部=Haimavata，雪山部，或雪山住部)提到阿毗达摩一藏，但未说明是谁背诵的。一切有部后期经典《阿育王经》(Asokàvadàna)宣称大迦叶背诵本母(Màtrkà)或本母藏(Màtrkàpi?aka)(两种异文原典)。同样的传本也见于一切有部晚期支派根本说一切有部的律藏中，这一派充分修改和扩大了它的三藏。不管本母或阿毗达摩在第一次结集中是否真的演诵过，一切早期部派都具备有阿毗达摩这一个第三藏，我们今后讨论时将会知道。

按照各部派的一致意见，经藏编成五个阿含部(àgamas)，意为五个圣教传统(阿含是通用名称，但上座部更常用的是nikàyas，义为经集部类)。像下面的排列次序也是通常一致的(上座、大众、和化地部)：(1)长部(Dirgha agama，包括大约三十部最长的佛说经)；(2)中部(Madhyama
agama，包括大约150部中等长度的经；和数以千计的像相应部那样分类的短篇经文。)(3)相应部(Samyukta
agama，互有联系的经文传本，照主题分类，例如第五章研究过的关于因缘缘起的一些佛说经)：(4)增支部(Ekotara
agama，列举讨论项目的经文传本，照项目之数从一到十一个段落分类)：(5)小阿含(Ksudraka
agama，或译杂事阿含。这是次要的经文传本，在前四种阿含之外还有若干经文，各部派都认为是不太重要的，也许因为它们是佛陀弟子所撰造，并非佛世尊本人的语言，或者因为它们的真实性有问题，这些经文就编集为这一部类)。

这五个经集传统的次序也恰巧是它们的真实性的次序，可能是因为要在名目浩繁的经文中间插进简短的经文比较方便，较易于形成一种来源可疑的杂拌儿，吸收到一个部派的已经可疑的小阿含中。比较一下前几章中所涉及的各种现存修订本三藏，这一点将立即得到证实。使我们知道有些部派根本没有小阿含，虽然它们也还是有些这类小经被编到它们的律藏中间去了，所以有时谈到“四阿含”，就代表整个的经藏。

小阿含最可注意的特点是它的经文绝大部分是用诗体写的，这与三藏其它部分占优势的散文体正好相反。换言之，关于它的真实性无论怎么说，它们都是诗歌体文章，可以激起对佛法的兴趣，但是它们远不是系统的解释佛法。在探索佛陀的教义理论的时候，自然忽视了它们，但是

作为文学，以及联系到佛涅盘后几个世纪中佛教的流行普及方面，它们本身有很大的意义，事实上其中很多在当时(佛灭后不久)已经编撰出来了。小阿含中各部派所共有的原始核心包括下面几个部分：(1)《犀角颂》(Khadgavisànag-àthà)，这是单独住在森林里面一位圣人所写的一首诗，一般解释作者是辟支佛(pratyekabuddha，或译独觉或缘觉，意义是说他未受过佛陀的教导在森林里完全靠自己证觉成道，而在成道之后也不打算教导别人)；(2)《牟尼颂》(Munigàthà，与前诗同样主题的隐者诗歌)：(3)《西罗颂》(Sailagàthà，佛陀和一位名叫西罗的婆罗门之间的诗体对话)；(4)《饶益义品经》(Arthavargiyà?i
S?trà?i，这个经名也许是北印度古语Prakrit原始经名的错误梵文化，上座部巴利文译本读为A??kaka．——被注释为，As?aka，意义可能表示……属于八组——内容是关于教义和道德伦理的十六首短篇诗歌；(5)《彼岸经》(Pàràya?a，十六篇佛陀与一些婆罗门的诗体对话，主要是单纯的一问一答)；(6)《长老颂》(Sthaviragàthà，一些大德高僧的自叙诗歌)；(7)《长老尼颂》(Sthavirigàthà，与前一种相似)；(8)《本事经》(Ityukta，或译如是说经，是一部杂有偈颂的散文短经集，称为佛陀所说：上座部注疏说它们是憍赏弥城一个奴隶少女所记住的，她是一个居士弟子，经常谛听佛陀向比丘们说法，后来她在保拉法首都传播这部经，直到第一次结集时期比丘们才知道——可见比丘们曾经忘记过他们的功课。

这个经集的其它三个部分至少在当初不过是三藏的选录，此外并无其它内容。(9)《赞叹经》(Udànas，前面71页我们已经见过那种诗篇的例子)；(10)《法句经》(Dharmapadas，关于佛法的诗章)；(11)《本生经》(Jàtakas，佛陀前世生活的故事，例如前面171页所讲的故事中大方广王的国师婆罗门据说就是佛陀某一世的前生，因此这也就是一个本生故事；然而现存的《本生经》象是另外一种作品，几乎全部由诗章构成，其中有一些仅是记诵的诗句，好象是为了帮助回忆故事而设计的。这个核心最末的一部分，如果也算做部分的话，就会是(12)《譬喻经》(Avadàna，或译《因缘经》，《出[左日右夭]经》，《演说解脱经》，是僧尼的故事，大部分是关于前世生活)。[(p.204)
关于（13）《蜫勒论》作为可能小阿含原始经文可参看后面220，223，278，316等页]

第一次结集据记载是在佛灭后第一年的雨季举行的，佛涅盘事件被当作纪元，佛教徒计算年历从这里起始。现在似乎不可能决定当时结集的三藏的精确的范围和内容，其实我们已经了解最初只有两个藏，即“教”与“律”，(经藏与律藏)，而不是三个。很清楚有些经典是后来增加的，即使在部派分裂之前，例如第一次结集情况的记载，一世纪以后第二次结集的记载，以及大批的契经实际表明它们所叙述的是佛涅盘之后的事情，或者涉及大家都知道的更后期的事件。有趣的是毗奈耶的叙事中记载了至少有一位比丘颇不尊重这次结集的佛说经，而记住他自己直接从佛陀听得来的文本。这个人是在结集之后从南方回来的富楼那(Purana)。上座大德比丘们邀请他把他掌握的经集参加结集演诵，他婉言谢绝了。如果有一批远方比丘没有机会参加第一次结集，那就很可能存在有大量佛陀言教，他们记得而且传授给弟子们，虽然完全真实，但没有收入此次结集。在这种情况之下，后来将此类佛说经典归并到三藏中去，似乎很合理，纵然有混入赝品的危险。我们上面读过的《大般涅盘经》(77页)让佛陀亲自定下一条规章对付这种情况：如果有人宣称他掌握有经藏和律藏——注意又只有两藏——所没有的真本经典，那就必须拿经藏和律藏对照检查，只有内容相符才能接受。是相符合还是相矛盾在当初也许够清楚的，到后来就不太清楚明白了，而依靠一些微妙的解释；如是各部派开始接受许多新经典，其中有一些确实包含有新的学说教义。

佛陀在世及其后数世纪似乎没有什么东西被写定下来：并非文字书写当时尚未使用，而是因为在教学上尚无使用它的习惯。在商业和行政方面已使用文字，或者可以说是为了临时的目的；学者和哲学家则看不起它，他们认为学习一本经典，首先必须心里默记，要背诵得来。保持大量的经典抄本不过只是组织劳动力的问题。那个时期的比丘似乎很少有人懂得全部三藏。经藏的原始分类为几个阿含传统似乎基本上反映了可以期望比丘们在训练当中所能够学会的东西。所以至少在锡兰上座部中有记载[(p.206.1)
见于上座部注疏。参看亚地柯兰《锡兰早起佛教史》24ff.。]，比丘们分批组织起来专业化的掌握每一种阿含或毗奈耶或阿毗达摩，把这些经典传授给他们的弟子，由此长久保存这种传本。事实上一个比丘在受了具足戒充分皈依僧伽之后十年，除了懂得大家须遵守的戒律之外，也只要求懂得他的阿含经的一部分，一般大约是三分之一的分量，这些基本经典在毗奈耶的注疏中都举出了名称。例如，一个属于长部(即长部)的比丘应该通晓其中十部大经，包括前几章已经研究过的《大般涅盘经》，《大缘生经》，《大念住经》。然后就认为他有资格进行说法教学。上座部僧众在几种经藏传统中对某些方面稍许有些意见分歧。所以长部传统不承认《譬喻经》(Avadànas)曾在第一次结集会上朗诵认可为真实经典，但中部传统则承认它：所以他们关于三藏的范围看法是不一致的。

如果有一种第一次结集所确立的标准三藏，我们可以期望它的原文实际用他们的文字，因此也即用他们的语言固定下来。然而情况看起来并不如此。佛陀的徒众即当他在世时也是从许多不同的国家吸收得来的，他们说的即使不是完全不同的语言，至少也是不同的方言。现在已经知道[(p.206.2) By Lin Li-kouang：L’ -aide-memoire de la vraie loi,
216ff.。]早期佛教徒遵守一个原则，无论在哪里传教，就采用当地的语言，代替自己的语言。也许他们在许多国家传播佛法，建立佛教获得成功，应该大大地归功于此事。据记载佛陀亲自嘱咐弟子们用他们自己的语言记忆他的学说教义，而不要用他的语言或古语，除了婆罗门吠陀经典的可取的音调。所以保存在印度各国的三藏修订本从最早时期所用方言或语言是各不相同的，所以我们根本谈不上什么佛教原典的原始语言，事实上关于佛陀本人所说的是什么语言我们也还没有任何确定不移的知识[(p.207)
也许是憍萨罗方言。]。至多我们只能说摩揭陀语言的修订本三藏在最初几世纪中曾享有某种优

越地位，因为甚至在非摩揭陀的佛教经典中也查出了许多摩揭陀语的词汇。这也可以反映摩揭陀的政治优势。

摩揭陀帝国

在佛陀时代摩揭陀只不过是众多敌对邦国中之一员。佛陀在摩揭陀传法，据记载他曾经会晤连续两代的国王，都是他的同时人。这些会晤很可能是历史事实，因为印度的国王们，无论他们的政策如何，一般都乐意接见哲学家。可是这两位国王对佛法的态度是模糊不清的，他们充其量也许认为佛陀的某些主张在政治上颇合时宜，但非绝对可取。事实上佛陀曾在半打以上的国家中说法传教，在摩揭陀停留的时间是比较少的。若说佛陀有意图谋与摩揭陀国王的特殊关系，那是极不可能的。任何提出那种关系的主张可以怀疑是由于看到印度政治历史的后来情况有那样的需要。因此佛教最初的传播极大部分是在摩揭陀的疆界之外。在摩揭陀称霸之前，佛陀达到印度大多数国家，它达到这一步，因为它严格地作为非政治性的出世组织。然而在一个半世纪后，佛教的传播被摩揭陀的扩张赶上了，结果有一段时期在这个帝国封疆之外几乎找不到任何一个佛教僧团。这时候的确发展了一种特殊关系，在下章将会看到。

佛灭度后三年，于公元前483年，摩揭陀的阿阇世王征服了拔耆共和国(它的大臣行雨[Varsàkara，音译婆塞伽罗]，我们在第三章已经会过，他在拔耆国内成功地制造了内部纠纷，同时摩揭陀国也已经发展了改良的战车和一种新的投弹武器)，如是决定性的发动他的国家从事帝国主义事业[(p.208.1) 参阅上座部《长部》注
522和其他资料。]。后来不久征服了侨萨罗。下一代皇帝，阿阇世王的儿子优陀夷王迁都于华氏城(Pà?aliputra，即波咤黎城，参阅前70页)。大约到了公元前410年左右，发生了一次市民(nàgaras)的叛乱，反对这个诃黎族王朝(Haryanka
Dynasty)。他们推翻了那个暴虐的君王，选举大臣龙种(Sisunaga)来治理国家，他奠定了一个新王朝。这个龙种王自己本是拔耆国贵族的后裔(特别是属于共和国联盟之一的离车族(Licchavi)，他的父亲是战士(ràjan)，母亲是艺人[(p.208.2) 巴利文《大史义疏》I
155f.。]，他的王朝有多种称呼，如离车王朝(Licchavi Dynasly)，或龙种王朝(Saisunaga
Dynasty)。我们也许可以谈到此时拔耆人的复辟，虽然它远不是走向共和国的重建。然而结果好像是给从前的共和国首都吠舍离城恢复了一个时期的繁荣。大约公元前410年左右，龙种王征服了西印度强大的阿般提王国(首都是最胜城Ujjayani，或译嗢誓城)，如是统一了从西大海到东大洋横跨北印度的大帝国。好象是他的前任都沙迦王(Darsaka，诃黎王朝最后的君主)最终并吞了憍赏弥城周围的保拉法(Pauravas)王国(当时名为婆蹉[Vatsa]王国)，将保拉法人民置于他的保护之下[(p.208.3)
参阅“光辉氏”剧本《婆须达多梦中记》（Svapnavasavadatta），虽然它的帝王年表与三藏所载很难与调和。]。本来阿般提的帝王们也曾经企图将保拉法王国置于他们的保护之下，可能是为争取印度帝国最强劲的对手。所以龙种王结束了这一古老的斗争，他最终解决了谁来继承保拉法帝国的问题。

如果我们怀疑由于佛陀赞许拔耆国的制度佛教僧伽与拔耆共和国比摩揭陀王国具有更密切的关系，我们则确实找到了离车王朝尊崇保护佛教的证据，尤其是龙种王的儿子和继承者黑阿育王(Kàlàsoka, Asoka the Black)。

吠舍离事件和七百比丘大会

黑阿育王在位时期，于佛灭后一百年(公元前386或376年)，有些说法是一百一十年，居住在吠舍离城的比丘们放松了某些戒律规章，尤其是他们收受居士弟子的金银币帛。有一个外地来的僧人，抗议这种破坏戒律的行为，如是经过一系列很有趣的法律手续在僧团中间提出控诉动议，这是毗奈耶所记载的[(p.209) 参看拉姆特《印度佛教史》loc，cit 和 143ff.
。]。在现存的各种毗奈耶修订本中，主要之点是一致的，吠舍离僧团发生混乱，这就表示佛教徒在那时还是保持统一，而且克服了分裂的威胁。也许这个事件最重要的意义是它比任何其他古代文献更清晰的显示了早期僧团的民主组织是如何发挥作用的，如果在互相独立的僧团之间，而不是在一个法律规定的总教会中出现分歧，会发生什么情况；佛教僧伽没有单一的首脑，或中心权力结构，如何能够处理那样的案件。

一切毗奈耶文本都同意争辩的理由是对僧人的现金布施问题。大众部文本只提到这件事，但是上座部和现在还找得到的其他记载(属于与上座部有联系而与大众部无关的一些部派)增加了九点相似的细致理由。现在还不能确定，是否大众部曾经掩盖这些，当做无关紧要的小事情，或者因为他们自己后来对于这些也松懈了，或者它们倒是上座部后来增加进去的。五种理由是关于饮食的，一种关于座位，两种关于僧团会议程序，一种关于一个僧人的行动是否应当与他的师长保持一致(而不顾毗奈耶的规定)。实际上大众部文本叙述这整个事件的经过是很简短的，有理由可怀疑它是同情吠舍离僧团的比丘们传授下来的底本，他们也不能完全忽略这场事故，但是希望尽可能的轻描淡写而又小心翼翼地掩饰过去。大众部的立场将在本章后面讨论；这里的要点是表示值得提一提在他们的记载中找不到而在其他毗奈耶的完整记载所具有的一些细节，这可以暗示很有理由主张机率的平衡否定了他们关于此事的叙述比上座部集团部派的记载更为真实。

为了制止金钱布施，这位来到吠舍离城名叫耶舍(Yasas)的比丘，劝告居士弟子们不要做那样的檀越。后来吠舍离的僧人们贡献他一份收集来的捐款，他拒绝了。吠舍离僧团对他的行为很愤慨，然后对他采取不和解行动(pratisaüharaniyakarman，七不共处)，这是一种法律行为，要求他向讲过话的居士们忏悔诬蔑诽谤居士弟子的罪行，请求宽恕。因为他们显然是在法律权限之内采取这种行动，耶舍比丘只好屈服于他们的决定，依照办理，带了另一位比丘跟随他做证

明人(这是合法的)。然而他向居士弟子们反复讲述佛陀的一次说法，其中列举沙门和婆罗门的过错，包括接受金银财物。因此他说服了他们使之深信他的立场是正确的，而吠舍离的僧众既不是沙门，也不是佛陀弟子。

证人及时将情况报告僧团。然后他们控告他另一罪名，未经许可向外人泄露僧团的机密事务(指讨论根据戒律是否可以接受金钱捐献的问题)。他们开会，为了惩罚他，给与一种留名查看的处分(utksepa
-?iyakarman，暂时停止比丘身份)。这是对于那种不了解是犯罪，不作出补救，又不肯放弃错误意见的罪行的标准惩罚方法[(p.210) 参阅上座部毗奈耶Horner 的译本III 28脚注 。]。

耶舍比丘立即离开吠舍离城去寻求西印度各僧团的支持。各版本对于他的行动的精确详情是不一致的，但都同意他在憍赏弥和孔雀城(Mathurà，雅莫那河[Yamunà]上游的一个新兴城市)和在阿般提都得到支持。费了很大麻烦才找到一些老宿大德比丘，他们的意见易于获得重视，如是请他们支持严格遵守戒律的主张，但是很清楚，当时没有权力中心或个别的权威，可以向他们提出申诉，要求制定法律或解决争端。

西方僧侣们看到只在他们自己的僧团之内采取法律行动会是无效果的，决不能阻止吠舍离僧人坚持他们的立场，并继续提出立法来维护它。同时让某一个僧团采取行动，例如前往吠舍离去反对犯罪的僧团，那也是很不够的。特别是为了反对像吠舍离那样强大的僧团，必须召集即使不是全印度一切佛教僧团，至少是其中有力的代表参加的大会。为此目的派了许多使者前往各方邀请比丘们到吠舍离城集会。吠舍离的比丘们听到这个消息，同样的企图从各地征求支持。总共有七百比丘来到吠舍离城。然后他们集会好像一个僧团一样，希望解决这个事件(法律上它现在构成了居住在吠舍离疆界之内的比丘团体，但在道义上——也许也在法律上——可以认为他们代表整个佛教教会；他们的人数在一切记载中都仔细载明了，显然是认为具有重大分量)。

辩论进行得无穷无尽(上座部文本说没有哪一句话意义是明确的，但是对七百比丘大会进程的混乱情况不太奉承的夸大方面它是独一无二的：也许暗示会议中有捣乱者)，有一位最年高望重的大德比丘，受到吠舍离的和从西部来的比丘同样的尊敬，当时建议，应该任命一个委员会(udvàhikà），包括双方同等的代表，来研究这个问题：四个代表由东部僧人(即吠舍离一方)选出，四位由西部僧人选出。当辩论成为无休止和没有什么发言有清楚的意义的时候——所以前面上座部的表示不过是老套成语[(p.212.1) 巴利文上座部毗奈耶II 95ff.,
关于委员会的资格审查，可同时参看它的巴利文注疏V
71f.。]——将问题交付委员会解决，是按照毗奈耶的标准惯例做法。这个建议一致通过了，委员会被选出来，然后退出去安静地考虑。代表西部方面的上座比丘在委员会中能够引证毗奈耶说服别人相信吠舍离僧侣所持十大理由违反戒律清规，最后一致同意照这种意见提出报告。委员会呈交它的报告是很小心谨慎的，对每一个理由引据毗奈耶的适当条文，逐个分别送呈，使大会中任何人都不可能反驳它的判决草案。比丘们都信服了，大会也批准了十大理由违反戒律。各种记载都同意在此事结束时毗奈耶由七百比丘重新会诵结集，好像第一次结集一样。法藏部(Dharmaguptaka)文本说明佛法(即经藏)也同样的结集了，而几种较后期记载主张这是三藏的第二次结集，重新肯定或解决经典的范围。在这些后期记载中，上座部的注疏表明[
(p.212.2) 《善见律毗婆沙》I
33。]黑阿育王原属于吠舍离比丘一派。《大史》(Mahàvaüsa）更加上[(p.212.3) IV
31ff.。]他的妹妹劝他转过来支持正统的一方，而这个大会是在他的恩宠赞助之下召开的。这种朝庭的关系不是不可能，但也可以怀疑它只不过是更后期帝王与僧伽之间关系的反映。前面提到的大众部修订本毗奈耶处理吠舍离事件非常简略，而它最强调的是关于毗奈耶的结集。

第一次分裂

按照埃吉蒙特(Eggermont)的推算[(p.212.4)
《孔雀朝阿育王在位年历》p.161——163。]，黑阿育(Asoka the
Black也称为Kàkavarna，意为乌鸦色，有些记载称为Nandivardhana[(p.212.5)
埃吉蒙特前书p.154。]或Nandin[(p.212.6)
太兰纳《印度佛教概论》（Schiefner译本）p.41。])在位是公元前396至360年。有一种材料说他是暴死的，无论如何显得发生过叛乱[(p.213.1)
波那：《哈萨王传》，拉姆特《印度佛教史》105所述；比较马姜达：《印度古典叙说》P
.129
与172（大红莲王也许是个理发师）]，他的儿子被置于政变领袖大红莲难陀(Mahàpadma Nanda)的保护之下，大红莲自己当了皇帝，建立了难陀王朝。他继续扩张摩揭陀帝国的领土，似乎主要是向南方[(p.213.2) 内罗堪多《南印度史》牛津大学书店1958年版，79ff.
。]。根据《往世书》(Purà?as)这位下层出身(s?dra，首陀罗，奴隶)的统治者彻底扫除了古老战士贵族家庭(ksatriyas，刹帝利种姓)，一切资料来源都同意他积聚了难于相信的大量财产。我们可以推测他的政策的高度集中化倾向，废除了在龙种王朝统治之下也许还保存得很好的地方自治制度，无论是属于拔耆和其他臣服了的共和国，或是属于作为附庸仍然统治着祖先领土的被征服王朝的王公们。

似乎就在他的统治时期佛教社团中间发生了第一次分裂。关于精确日期有过很多争论，因为不同部派的年历纪录也各不相同[
(p.213.3)拉姆特《印度佛教史》312ff.。]。毗奈耶在吠舍离大会之后没有继续他们的历史纪录，我们不得不转到他种历史文献，各部派观点的记载，和注疏中附带的叙述。有一部历史保存了一些古老的真实纪录，这就是上座部的《岛史》(Dipavaüsa)，它说明吠舍离事件之后拔耆国僧人并未顺从大会的决议，而举行一次新的结集，称为“大结集”(Mahàsaügiti)，在此次

结集中他们更改了三藏，以适应他们的观点，而且增入新经典。如是一个分裂的部派出现了。拉蒙特(Lamotte)教授曾提出后来上座部的记载与这不同，所定的第一次分裂日期也较晚，但实际上他所援引的《大史》仍然举出它的部派分裂的纪录紧接在吠舍离事件之后，而《集异门论》(Nikàyasaügraha)在叙述设想的公元前250年华氏城(Pà?aliputra)大会时首先须承认那时期十七个分裂部派已经存在。然而，紧接在吠舍离决议之后就举行过大结集，似乎靠不住，而实在是不可能的。就是这次大结集被设想为大众部(Mahàsaügkika)产生的根源，可是该部毗奈耶像我们已经看见过的本来赞成正统派判处吠舍离比丘们的意见。所以吠舍离事件之后各僧团仍然保持统一还经过相当时间，就各方面而论，显见得接受决议，结果引起了，如果仍然有分歧的感情的存在，它就在等待着——像前面绪言中(12页)检查了各部派之间的争论之后所提出的——许多问题的产生，这些问题在三藏中似乎没有作出任何直接解答。

所以最可能的日期是在吠舍离事件之后过了一些时候在孔雀王朝阿育王(Asoka Maurya)时代之前某个时间，而事实上有一种第一次分裂的记载正好举出那样的日期，这即是清辨大师(Bhavya，Bhavyaviveka)和西藏的历史学家(可能是根据清辨)所记载的正量部(saümitiya)传统[(p.214)
参看拉姆特《印度佛教史》308,315及其参考资料，这种说法好像最可靠也是很独特的。]。这个记载将此事件置于公元前349年，在难陀(Nanda)和大红莲(Mahàpaadma)两代之间。如果这不是大红莲难陀(Mahapadma
Nanda)的简单错误，我们必须假定这里的难陀代表在大红莲(或在大红莲的儿子达那难陀，Dhanananda)的保护之下名义上仍然当朝的黑阿育的某个儿子。在一个场合，有一位比丘，关于他的姓名各种部派分裂的记载中互不一致，他提出五点理由，其中四种是关于阿罗汉的性质问题，没有一个与戒律有直接关系。在华氏城举行了一次大会——有些记载说得到一位国王或两位国王的支持，甚至说在他们的仲裁之下举行会议——似乎大多数与会者投票赞成这些理由。这些大多数人组成一个大僧伽团体(Mahàsaügha)，或者叫做大众部(Mahàsaüghikas)。少数会众拒绝，这些理由，他们显然包括最年高望重的比丘们(sthaviras，上座，大德)拒绝屈服于这个决议，然后自己组成上座部(Sthaviravàda)。有大量的证据表明上座部在北印度西部国家中，在那些过去团结在耶舍比丘周围的僧团中，势力是很强大的，至于大众部在某种程度上代表东方派，证据较少[(p.215.1)
地理分布的初步研究见于卜兹拉斯基《阿育王故事》巴黎1923年版，但是他的结论曾经遭到一些批评。我们可以留下细节到个别部派中讨论。参看拉姆特《印度佛教史》578ff.
。]。如果此点属实，那就很可以解释为什么上座部在东部的华氏城势力较弱投票失败的缘故。同时要知道，虽然似乎有一种部派的地理分布倾向，而这些地理的组合并不是轮廓分明的：多数部派在东方佛陀活动的老地区保持有代表，尤其在帝国首都华氏城；而大众部也出现在西方和西北分散的地区。而且这些分开了的部派似乎并没有因尖锐敌对的非佛教情绪而互相疏远，尽管在理论着作中互相否定对方的主张；相反的，不同部派的比丘们后来都发现并肩居住在同一伽兰僧舍，显然相处得很和谐，而游方僧们到远地僧团寻求挂褡之处，也不须费麻烦询问他们属于何部派[(p.215.2)拉姆特《印度佛教史》573。]。

至于大众部的创始人，正量部传统称之为跋陀罗(Bhadra，亦译贤善)，他宣传五种论点，后来为龙象(Nàga)和意坚(Sàramati，或译坚慧)所采纳。然而其他资料[
(p.213.3)拉姆特《印度佛教史》302ff.根据世友等人。]称他为大天(Mahàdeva)，而且说他的论点后来为龙城(Nàgas)，东方(异文为边陲)，和多闻(Bahusrutas，或译有学——后来成为大众部名称)等等部众所采用。显然跋陀罗或贤善即是大天，他的论点为某些部派(会议，而不是个人)所接受，这些部派即大众部和它的支派。“大天”这个名字可能时常引起一些混乱，因为在大众部中还有另外一个着名的大天，他在更后期大众部内部造成进一步的分裂。至于其他名字都是从西藏文和汉语译本恢复过来，都是猜测的。Nàga(龙象)这个字最好是读为Nàgara(龙城，指一些城市)(在摩揭陀或拔耆呢？)，理解为与边陲相对的某些城市的僧团。

这五个论点是：(1)阿罗汉也可能受女人诱惑，(2)阿罗汉也可能对某些事情无知识，(3)阿罗汉也可能心怀疑惑，(4)阿罗汉也可能从别人得到知识(或接受教导)，(5)一个人也可能通过语言文字而成道。

第一种论点的解释是说阿罗汉可能由于女神降临而做出爱情的梦。下面三种论点实际是一个单独论点的不同方面，是我们在第五章讨论过的同样的问题：佛陀承认无所不知吗？如果阿罗汉(佛陀当然是其中之一)真的无所不知，他们旅行时就用不着问路，如此等等，他们就不会怀疑他们是否真正的阿罗汉。跋陀罗(大天)因此主张他们在这种意义上不具一切智，虽然他们已经解脱了。最后一个论点也许意味着一个仅通过语言可以成佛的道路，而不须通过自己的经验。它也许指的是与禅法相对，用以诱导道举的真言梵咒仪式之类。

这里整个的倾向显然为了使成为阿罗汉状态比跋陀罗的对手们所相信的更容易达到。同时也很清楚这些对手们被说成是正在为阿罗汉设立比三藏所认可像在第五章我们读过的更高的标准。佛陀本人，那里已经使我们相信，并不自称具有完全的一切智，例如不经询问可以知道所遇见的每个人的姓名，没有向导可以找到世界上任何地方的道路。证觉悟道对于他并非表示这类魔术表演，而是表示对某些真理的悟解，和由此得来的精神解放。

就我们所知，上座部本身所宗奉的经典就包括有最清楚明白的否定这种魔术杂技家可能冒充的那种一切智[(p.216) 巴利文《中部》 No.71。]，事实上在他们对五论点的批判中[(p.217.1)《论事》I 163ff.
。]，他们似乎走得并不太远，不像对手方所表示的。可是他们对第一个论点决不折中调和：一个真正的阿罗汉，具有那样的本性，他完全超脱任何影响势力，而且达到的这种状态是确定不

移的，是最终的。另一方面，在对付第二三论点[(p.217.2) 《论事》I 173ff.
。]，他们很谨慎的限于佛教真理的知识问题，即三明等等，而抛开与学道进步意义无关的知识，如人名地名植物种类之类的学问[(p.217.3) 《论事》I 179ff.
。]。他们对第四个论点，主张同样的分别[(p.217.4) 《论事》I 187ff.
。]：一个阿罗汉可以由别人告知人们的姓名等等，但是在佛法和道行方面，他了解最彻底，不可能要别人教导。显然跋陀罗和大众部走得更远，他们承认阿罗汉的其他知识限制，甚至关于佛教的真理和方法知识也有限制，但是我们所据有的资料，关于他们到底走了多远，似乎没有供给我们什么确定的知识。也许这两派互相夸大对方的立场，为了使得它们显然违背三藏。对于第五论点，上座部表示[(p.217.5) 《论事》I 195ff. 和 203f.
。]对方主张为了进入禅定利用语言是必须的，这显然违反三藏，或者为了行道而利用语言，这不符于三藏还不是那么清楚的，但是他们解释对方的意思，好像只要说出正确的语言，不管一个人的行为如何，即使杀人犯，也可以入道。

我们似乎引导到了一个结论，这两派并不像在第一眼看起来相差的那么远，除了关于第一个论点。上座部明白表示一个阿罗汉在本质上超越了任何可能的诱惑所能影响；大众部允许阿罗汉在梦中被诱惑。这两种意见无调和余地，尽管有佛陀关于分歧意见要调和折中的训诫(毗奈耶中)。会议的大多数主张一次偶然无意事件不足以表示一个人是否阿罗汉，因而无疑地使更多人可以被视作阿罗汉。少数派，显然包括最大部分的上座高僧，拒绝容忍那样的缺点，那样显然的世间执着。

既然没有达成任何调解，这两派分离了，然后成为佛教的两个部派。后来他们逐渐在更多几个论点上发生分歧，多半是由于他们的立场含义所引伸出来的。特别是关于佛陀的本性又重新加以考虑。在三藏中他并不很明显的不同于其他阿罗汉，除了他有一种毫无凭借发现真理所必须的独特的天才，而其他人都要靠他的指点帮助。上座部一直比较接近这种概念，虽然他们逐渐地把更高的地位归到佛陀，最后是完全的一切智(sarvajnata） [(p.218) 《无碍道论》I 131ff.
。]，尤其在他们较通俗的宣传中。大众部则不同，他们已经放宽了，至少不更严格要求作为阿罗汉的条件，发觉合宜的办法是在佛陀的情况方面作出清楚的分别：他是完全不同本质的人物，远远地超出其他人类之上，也许根本不是一个人类众生。他们就这样的开始改造佛陀和他的学说理论，这就一步步地引向大乘(Mahayana)，从原始三藏的人道主义走向大多数大乘经典的超自然主义。

第一次分裂之后，接着在它所产生的两个部派每一方的内部出现一些其他分裂，综合总结各部派最终的教义立场，等到清理了后期分裂之后，才方便介绍。

阿毗达摩

像我们上面看到的，是否有任何像我们发现在各部派中所流行的阿毗达摩(Abhidharma)的原文曾在第一次结集中演诵过，是很可怀疑的。也许除了本母(Mà?rka)那时根本没有其他东西存在，而它的内容范围是很难确定的。然而比较现存的阿毗达摩文本，我们得出结论，在佛灭后两百年中，而大部分在第一次分裂之后，一个实质性的发展已经产生了。确实的，在各部派的现存文本中，甚至没有一本可以证明是两家共同的，更谈不上属于全体各部派。如果我们有一部大众部的文本(除了多闻部(Bahusrutika)很晚出的《成实论》(Tattvasiddhisàstra)，我们的画面会不同些。但是我们发现甚至上座部的两派(正上座部和一切有部)的文本差异也很大，所以大众部的阿毗达摩与其中任何一种密切相符是不太可能的(虽然不是绝对不可能)。这两个上座部派都将七篇论文算作是构成阿毗达摩，似乎是偶然的暗合，除非我们假定当初统一的上座部已经有了七篇论文，它们为分裂出来的一切有部(Satvativada)所拒绝，而代之以新篇章。如果没有阿毗达摩文本像这两个部派的毗奈耶和素怛缆那么的密切一致，在文本材料中总还有一些主要一致之点，由此我们可以推断最早期阿毗达摩传统的性质。一切有部的《集异门足论》(Saügitiparyàya)是个特殊情况，它不过是阿含长部《结集经》带着注释的修订本。

阿毗达摩文本是什么呢？本母是作为佛法注解的一套标题。所以在第四章中我们从第三章中取出本母加以阐论。阿毗达摩就是那样的一种详细的论释(大多数阿毗达摩文本就将本母放在前面，然后进行细致的论释)，但是大概它不仅只如此，不仅是供给所需细节的适当契经经文的摘录。阿毗达摩还要分析从契经收集来的材料，提出问题，给与解答，撰成系统的论文。那么就一种意义说，它是解释契经的；但是自然倾向，在佛法理论系统化方面，它就超过了此点。大多数，也许是全部，佛教部派都同意这个系统化工作早在佛陀在世即已开始。佛陀本人显然没有担任这个工作，除了有时提出本母，但是在逐日的说法活动中他继续不断地就佛法理论的各方面发表讲话，然后产生了与所遇各种人民进行讨论的各色各样对话经文。现在完全可以确定，是他的大弟子们，尤其是舍利弗(Sàriputra)受委托搜罗研究和精心编纂阿毗达摩的纲领[(p.220.1) 拉姆特《印度佛教史》p. 209说明犊子部和上座部传统的一致性
。]。在《结集经》和一切有部《集异门足论》中，事实上是舍利弗在佛陀面前向比丘们解释一篇系统的论文，只在末后佛陀表示批准。其它传本结合一位名为迦旃延(Kàlyàyàna)的上座弟子参与这个类型的工作。《增支部》(Ekottara agama)[(p.220.2) 上座部修定本《增支部》I 23
。]让佛陀表扬他最善于对简短的论述作出详细的分析。照大众部一系的说假部(Praj¤aptivada)[(p.220.3) 拉姆特《印度佛教史》p. 208
。]所说，他撰写过一篇论文特别分辨佛所说经中两个层次的陈述，“了义”，和“不了义”。看起来这篇论文有一种底本(也许是伪造的)在该部流传下来。上座部有一种论释经典《蜫勒论》(Petaka
Upadesa)，据称是属于迦旃延的。化地部(Mahàsàsakas)也有一本《蜫勒》(Pe?aka，Ps Gan?hipda

p.106)。法藏部(Dharmaguptakas)和饮光部(Kàsyapiyas)在《小阿含》(Ksudraka，或译杂事阿含)[(p.220.4)《印度佛教史》p. 276；卜兹拉斯基《王舍城》p.
179。]中声称有一部《法义经》(Upadesa)在第一次结集中演诵过。

《集异门足论》可以当作现在还能得到的最古老阿毗达摩原文。实际它是一种庞大的本母，也就是见于佛所说经中一切法的名单，分为一项二项……以至十一项颇为草率武断汇集起来的项目。总共有二百以上的标题，每个标题包括从一到十一种法。其中大部分是援引契经经文作解释的，即是以经解经或无问(aprasnaka)诠释方法。既然《成实论》(Tattvasiddhi)设想一个非常相似的本母，可见多闻部有一部相似的阿毗达摩文本。

我们在第四章研究过的本母作为各种不同类型文本的核心，这些文本即是对佛法作充分讨论的阿毗达摩。上座部的《分别论》(Vibhanga)，一切有部的《法蕴足论》(Dharmaskandha)，和《舍利弗对法论》(Sàriputràbhidharmasàstra，这本书似乎属于法藏部，从法藏部的毗奈耶得知它有一部阿毗达摩分做四章，正像这本书。——博兹拉斯基[Przyluski]和拉蒙特[Lamotte]阅读这部毗奈耶的引文曾经误会了以为是五章[(p.221.1) Lin，Adie-memorie
p.45，暗示是化地部，而大众部也是一种可能。部派有疑问，部分反映了我们不幸对大众部缺乏知识，部分反映了这个原本太古老，它没有清楚表示部派诤论的任何立场（进一步研究也许稍许弄清楚了一点：所以此经文承认九种无为法。所以我们也许可以从《般若波罗密多经》某些名目单中推导出大众部的“母本”，因为这部经显然是出于大众部一系的制多山部或山住部之手，例如“万颂”修订本（Konow版
10ff.）列举蕴、入、界、谛、因缘、念住、勤、（等等以至）道、解脱三法门（空、无相、无念（无愿）——参看下面第九章p.313上座部的等义语）、禅定，无量（参照前面p.197等等，然后参看《涅盘的鬼魂》。])是不同部派的三种阿毗达摩原文，但它们都很接近，虽然远不是一样的，甚至也不是一个原型的三种修订本，可是表现是从一个核心发展出来的。其中每一种都有一打以上的其他标题加到我们断定原始七主题中间去，所以五蕴(skandas)，感官方面的十二入(àyatanas)以及界(dhatu——属于界的有好几套)在一方面，和四谛与因缘程序在另一方面，都包括进去了，如是使这个论文更加详备(四禅和其他主题也补充了)。有证据说明好几个其他部派有相似的文本，因为《舍利弗对法论》是一本四章的着作[(p.221.2)
拉姆特《印度佛教史》p. 208f.
。]：分为“有问”(Saprasnaka)，“无问”(Aprasnaka)“和合摄持”(Saüyukta-saügraha，表示法的共生和类集，为一切法中间的两种基本关系)，和“因缘”(Nidana)等章，拉蒙特指出[(p.221.3) 同上 p.198
。]在其他部派所描述的阿毗达摩中有颇为相似的章节。饮光部(雪山部)特别有：有问、无问、摄持、会合(Saüyoga)和义处(Sthàna，此字有地点、情况、环境等意义，后来也表示原因、依据)等章，似乎是同样的四章安排为五章，部分名字不同，内容可能也是相似的。

在这四五章中只有前两章相当于《分别论》和《法蕴足论》，并详细编出二十来个项目，像我们刚才说过的。上座部和一切有部有各别的论文讨论余下几章的主题：《界言论》(Dhàtukàtha)和《界身论》(Dhàtukàya)讨论一切法的分类和结合；《发趣论》(Patthàna)和部分的《识身论》(Vij¤anakàya)讨论因缘条件。然而后两种相当晚出，我们也许可以提出《分别论》和《法蕴足论》详论因缘条件是充分相似的，但是实际上《舍利弗对法论》(也许就是现存最古老的阿毗达摩)有些详细发挥之处超过了那两个文本(三十三个因，hetus，包括十个缘，pratyayas，和徧行，sarvatraga，等等)[(p.222)
成系列的十二因缘是将老死苦色名当做分开的项目；“食”是另外一个因。]。《发趣论》演论二十四种缘(一切有部仅满足于四种缘，虽然他们增加了六种因)。诃黎跋摩(Harivarman)的《成实论》代表多闻部，暗示有一种文本与分别论、法蕴论、有问无问论非常相似，包括一个“我”(pudgalas，补特伽罗)的主题，但弃去类集和会合。(参阅作者的学生卡搓罗[S．Katsura]教授的论文，1947，页77，它完全澄清了这一重要工作，所知任何大众部派仅有的一篇阿毗达摩论文。)根据上座部《论事》(Kathàvattu)注疏(页94)其他部派也有弃去类集和会合的，例如罗阅只部(Rajagirika)和悉达多部(Siddharthikas，或译一切义成部)，两者都属于大众部集团(参看下面页290)。还不清楚是否整个大众部集团都抛弃阿毗达摩这一部分，是否是上座部及其支派的一种创新。

从这个证据我们可以断定阿毗达摩的最早形式可以重新构造出来，它可能是佛灭后两个世纪当中详细撰造而成的，包括如下的几个部分：(1)《集异门足论》(Saügitiparyàya)；(2)《无问论》(Aprasnaka，集异门足论也许很简单的以此构成其第一部分)，它是以修行，念住与其他主题的本母为基础，引证契经以作解释；(3)《有问论》(Saprasnaka)是从关于蕴、入、界、谛等理论性本母发展而成的，以阿毗达摩式的分析给它们下定义，然后作解释，它包括二歧矛盾和三歧矛盾等原则的运用；(4)一种因缘条件研究，也许称为《发趣论》(Prasthàna)，它研论因缘(hetu)，所缘缘(àlambana)，等无间缘(anantara)，增上缘(adhipati)等四缘(一切有部，诃黎跋摩和龙树等人[下面381页]证实这些就是这里讨论的最原始的四个因缘条件，上座部和《舍利弗对法论》也接受它们，虽然他们将第一项分开，因而增加了许多因缘条件)。对这几部分上座部集团至少增加了法的分类，成为蕴、入、界等等，和可以同时生起的法的会合(在因缘程序中同一点上)。解释契经的《蜫勒论》(Petakopakesa)也许当初是《小阿含》的一部分，换言之即是经藏的附录。然而说假部
(Praj¤aptivada)，也可能是整个大众部集团将它纳入他们的阿毗达摩。至于巴利文本中现存的上座部阿毗达摩(Abhidhamma)将《法集论
》(Dhammasaüga?i)代替《集异门足论》(下面302页)。《无问论》和《有问论》在《分别论》中是结合在一起的(像上座部将它们合并纳入《法蕴足论》是一样的)，但是论“补特伽罗”

的一章被取消了，这里只讨论概念，而不是究极的实体，原章保存为另外一本单行书(一切有部表现为完全否定补特伽罗的“人我”)。

《无问论》似乎当初包括念住、正勤、神足、道、禅、因缘缘起的因缘程序、杂学(j¤ànas)、人我、也许还有行业和染法。《有问论》包括蕴、入、界、谛、力(它虽然来于修行实践的教义理论，但包括一套服从于阿毗达摩分析的法则)、以及觉支。这两部分主要是由对契经内容的系统复述所构成，还包括分散于三藏各处关于某个题目的材料的汇集。还加上更深入的解释，而规定的目标，无疑的大部分做到了(在现存的上座部阿毗达摩中完全做到了)，是对系统中每个术语下一个精确的定义，当然要承认佛法理论是一个单一一致的系统。这就包括辨识同义术语，有时还要分别一个单词在不同上下文中的不同意义。在阿毗达摩分析项下，所应用的“两歧”或“双元”包括想与非想，因与非因，内在与外在，和许多其他。“三歧”或“三元”开始是善、恶、和无记。这种分析澄清了每个法在总系统中的位置，以及和其他法的关系。

关于因缘条件的研究似乎使佛法理论超过了佛陀的教导，因为好像没有某部经曾经列举过这四种缘，虽然这几个名词在不同的上下文中分别的使用过。但是在因缘缘起中的因缘限制在轮回和苦的生起的问题上，而这四种缘意义更普泛了。“因缘”是四种缘中最广泛的一种，概括那么不同的情况，例如一个行为作为对于它的结果的因缘，一个感觉对象作为对于感官功能的因缘。“所缘缘”像我们前面曾读到的，是任何促使意识生起的条件(页128)。“等无间缘”是意识流每一个顷刻作为下一个顷刻的条件，是意识的基本连续性。“增上缘”是指挥思想的威力。

在佛教初期几个世纪中，系统整理的活动蓬勃发展。它的影响深远，有时发生分歧不能解决，遂在佛教徒中产生分裂。那时候这一活动以同等的或更大的劲头在新产生的部派里面继续进行着，结果出现了各自的阿毗达摩论文，继续保存在他们各别的传统中。

第八章　佛教的通俗化

浮屠宝塔与香客朝拜——诗歌与故事演唱——人格意义的分裂——阿育王崇奉佛法——一切有和其他问题的分裂——阿育王时代的梵呗诗歌——大实验的结果

浮屠宝塔与香客朝拜

佛陀喜欢神社圣龛。当谈到森林里游行僧的艰苦生活时，例如成道前他自己的生活(前面页47)，他提到他有个习惯，在游行僧的斋期之夜(前面页58)，时常去到林中神龛圣社所在地点，在那里禅修[(p．225)巴利文《中部》I
20说及此事。]。这些地点好象是特别令人恐怖、非常可怕的。他们很可能是一些圣树，遥远地方的居民，甚至游猎部落，不知什么原因选择这些圣树当做精灵、神只和女神们的住所。时常来拜访这些神龛也许是游行沙门的习惯：他们有些人很可能带有通感神灵的目的，但是或许也因为他们到那里可以接受地方老百姓的贡品和敬意，有机会还可以向老百姓传教。然而佛陀访问神龛的目的是为了夜晚坐禅，那时各地来的人们不会打扰他，唯一分心的是野兽来吃白天供神留在圣树脚下的食品。在夜晚这种事情是很可怕的，除非已经得到伟大的定力和舍离功夫，所以将来的佛陀可能认为在这种环境下修习念住和禅定是很好的锻练。在白天则相反，许多这种神龛是热闹欢乐的场所，像佛陀最后访问吠舍离时(前57页)在娑婆罗龛向阿难评论那个神龛和这座城市附近其他神龛所说的一样。

也许佛陀曾想到建立特殊的佛教神龛，或改造已有的神龛使适于遵守(由僧人和在家人)已改造成为特殊佛教仪式的斋日(pos-adha)。这在三藏中不过只有稍许暗示(前199页)，但在《大般涅盘经》中我们看到一个很不相同的建议托于佛陀之口(前78页)：在他火化之后，他的骨灰应当收集起来，上面建一座宝塔。同一经文除了这座宝塔之外继续提到其他三个地点，信仰佛陀的人们在那里可以获得灵感：他的出生地，他成道的地点，和他开始转法轮的地点。现在不可能说得清楚，是佛陀自己辑出这些建议，还是朝拜他的坟墓和其他与他有联系的地点的风俗习惯是他涅盘后自然地发展起来，后来又被佛教僧团在经文里添加这段文字来认可这种风习。后一种情况比较可靠，前一种说法不太像我们在他处发现的佛陀的性格，不过这也纯属主观臆断。

证觉成道的地点是一棵树，在证觉的当晚佛陀在它下面坐禅入定。事实上这一棵树，或它的继承者，还在那里，现在称为“菩提伽耶”(Bodh
Gayà)，被香客们拥挤包围着。那是一棵很美的树，现在虽然不大，树叶一片浓郁翠绿。现在旁边有一座很大的庙宇保护它。初转法轮的地方，在江绕城(Vàrà?asi，波罗奈)附近一座公园里，有一座浮屠标志着，现在只剩倒塌了的基脚，周围是现代化的寺庙和伽兰僧舍。(这个地点的古碑碣和建筑物，象菩提伽耶和北印度的一切佛教神龛圣寺以及后期的佛教大学那些古迹是一样的在土耳其人入侵之后，被穆斯林毁为平地，僧人被屠杀了，图书被焚毁了，佛教从他的许多发源国家中被铲除了。从穆斯林统治末期菩提伽耶已经恢复，新的僧庵寺庙在其他地点已经建起来了。)佛陀诞生之地也是公园，实际照传统也是一棵树，他的母亲倚靠着它分娩的。

本章后面将要讨论阿育皇帝曾经竖立一座顶上有一匹马站在倒转莲花上作为柱头的大石柱标志这个地点(现在在尼泊尔，照古代的兰毗尼园[Lumbini)称为乐胜园[Rumindei]。马与诞生无关，但可能是象征出家和骑马逃出迦毗罗卫[Kapilavastus]的传奇故事)。他建立相似的石柱在江绕城公园，但顶上是四只狮子站在各自的轮子上面，背上共同抬着一只大轮子。

至于准备在佛陀骨灰上建塔，照《大般涅盘经》所说，周围各国像北末罗共和国一样对骨灰提

出要求，结果发生了相当多的争吵。要求者接受一位婆罗门的调解，每方得到一份，如是分配八分骨灰建立八座宝塔在八个国家：北末罗，南末罗，拔耆、摩揭陀(在舍卫城，因为阿阇世王要求他的一份)、释迦(Sàkya)、克劳地亚(Kraud-ya)、布罗伽(Bulaka)，毗纽韦坡(Vis?udvipa)。此外这位婆罗门在他的村子里给藏过骨灰的坛子造了一座宝塔，带着要求到达太迟了的孔雀部族人(Mauryas)在佛陀火葬堆的灰烬上造了一座塔(一切有部文本称呼这些人为年青的婆罗门[ma?avas]，但是上座部经文说他们是战士，也像除了毗纽韦坡婆罗门之外所有的要求者一样)。所以最初有十座宝塔，其中八个都有佛陀的真身遗骸。每处都举行了祭典，后来他们一直继续遵守。这些早期宝塔也许不过是半圆形土冢，有点像史前期的坟墓，非常不同于后来的砖石高塔结构，那是从它们逐渐发展而来的，成为这个名词现在使我们想起的那种典型宝塔形象。

上茅城(Kusinagari，音译拘尸那城)的宝塔因此有几个匹敌者，而事实上莫兰城(Ràmagràma)的克劳地亚宝塔在稗史上是最着名的，因为相信它被神龙保护着。后来有一座寺庙建立在涅盘地点。

其他几处与佛陀生活有关的地点，逐渐用适当的石碑铭刻装点起来增加到这些朝拜中心里面去。此外还有更多远方城市和其他地点要求同等的荣誉，但没有三藏认可的恩惠，直到伪经可以杜撰出来鼓励各地的热心家们，结果在佛灭后三百年时，佛陀漫游的踪迹似乎已经扩展很远，西北至兴都库士(Hindu
Kush)，南至泰米尔邦的香至(Kà¤ci)和锡兰岛。这样一来仿佛将佛陀本人送到印度大陆的许多国家去鼓励人民。朝拜地点的碑刻饰以浮雕，描绘通俗着名的佛陀生平事迹，其中许多尚在原地，或在博物馆，现在还可以欣赏，香客们无疑的会听到向导们讲述同样情节的故事。也许他们随身带走他们朝山进香的木雕纪念品：一朵迦毗罗卫的莲花，菩提伽耶的一棵树，江绕城的一个轮子，上茅城的一座宝塔，因为当时还没有以人像代表佛陀的风俗习惯。香客们回家后可以拿这些东西设立自己的家庭神龛。

诗歌与故事演唱

现在我们转到文学方面的证据，它和这一伟大的运动平行地传播和使佛教通俗化。这里我们可以注意两条清楚的路线。第一是佛教徒参加诗歌的新潮流，这种潮流大概在佛陀同时期发源于摩揭陀，在以后三个世纪左右创造出许多音韵学和作诗法的新技巧[
(p．228)《巴利文韵律》是一本研究音韵学新运动的着作。这里我们要遵照它的关于上座部诗篇年历的结论，此外我们借助于各部派文学的比较研究，现在在这本本书里我们确定早期诗作的时间地点，可以少费点心了。参阅渥德尔《印度通俗文学》第二册第六、七章。]。第二为了满足一般群众对小说故事的需要，稗官野史以及有时称为古训的叙事文章都精心编造出来附入小阿含中，有些部派还附入毗奈耶(附入毗奈耶中的佛陀历史细节大大的扩展了，其中扦入了许多不同的故事和诗歌)。

照上座部传统所说，有些追随佛陀的比丘在出家前本来是诗人或演员，当然为佛法服务他们的贡献是相当大的，而且是专业化。也许在佛陀弟子中最着名的诗人是牟自在(Vàgisa)。下面几节诗(属于初期状态的佛教诗歌，所以很可能是佛陀时代)据称是属于他的。牟自在本来是职业诗人，是一个即席作歌的专家。这里是他的一篇自叙诗的第一节：

我醉心歌唱，行吟漫游，
城复一城，村又一村。
我看见如来佛陀，他功行圆满，
一切法中，至上王尊。

下面是赞佛陀的一首短歌[(p．229.1)《长老颂》1253与巴利文杂阿含I 196。]：

千余比丘，倾听如来，
他说法明朗、澄沏，
说到涅盘无惧，不管恐惧何来。
他们听着无边的妙法，
正等正觉者之所教，
面对比丘群众，
如来世尊光辉闪耀。
啊，世尊，你名为
天龙，圣中之圣，
象一片瑞云，洒着法雨，
洗净弟子之尘。
让午后休息，希望见到导师，
啊，伟大的英雄，
弟子牟自在
在你的脚下顶礼、鞠躬[(p．229.2)《长老颂》1238—41。与巴利文杂阿含I 192—3]。

歌颂舍利弗：

渊博聪明，学习正道，也走过邪路，
大智慧的舍利弗，向比丘说法，
他教的详细，说的简明，
倾泻即席偈颂，象椋鸟的歌声，
美妙的歌喉，柔和，而激动人心，
比丘的思绪，激扬欢腾，
当他们诚心倾听[(p．230)《长老颂》1231—3．又巴利文杂阿含I 190。]。

不想改变原诗的特色，这只是直译的。然而可以看得出，牟自在使用直接比喻和某些抒情小调的词汇，写他的新题材。在另一首诗中他把佛陀的语言比喻为“清凉雨”，它把我们从吃不消的夏日炎蒸中解救出来(这使上文神龙的比喻更清楚些，清凉暗含从轮回之苦中导达涅盘)。还有佛陀的声音激越逼人，象野雁的叫声一样。

下面这首诗归名于迦旃延(显然是第一次结集的体裁)，是非常富于诗意的，因为它描写的是山。虽然在翻译中不可能传达此点，我们可以注意此首的词汇是高度诗化的：一般指大象、流水、云彩、孔雀、充满、地方等等的日常用语都避免了。如果要复述，就用同义词代替(除非在末尾叠句中，那是一种古体风格)：

满铺着伽悦利藤的花环，这些胜景，悦目娱心。
大象的鸣声，回荡山谷，这些巉岩叫我欢喜。
浮云蔚蓝，灿烂华美，流水清凉，澄沏见底，
到处是因陀罗的牧人(瓢虫)，这些岩谷叫我欢喜。
蔚蓝的云层，好象华堂的拱顶，
大象的鸣声，回荡山谷，这些层岩，叫我欢喜。
群山林表，刚被雨洗，愉悦心神，当圣者找到，
孔雀和鸣，响彻山谷，这些岩峦，叫我欢喜。
太美妙了，当我希望参禅、修心、习念住，
太美妙了，于我希望安宁，于一个僧人苦修其身，
太美妙了，当我希望安适，为了苦修其身，
太美妙了，于我希望入定，对那样的人苦修其身。
穿着郁姆(ummà)花的农裳，好象天空覆盖着云彩，
撒布着一阵阵各色鸟群的飞翔，这些悬岩，叫我欢畅。
世俗之人来的不多，拜访的野兽群，为数甚伙。
撒布一阵阵各色鸟群的飞翔，这些悬岩，叫我欢畅。
明净的流水，阔大的盘石，牦牛不少，
它们的池沼，覆盖着莎婆草(sevàla)。
这些岩谷，确实美好。
从五音乐器得到的欢娱，比不上我的思想入定，
得到的般若智慧，直接深入正法的妙境[(p．231) 《长老颂》1062—71。]。

若不是为了只在比丘中传播流通，象这样的诗，目标就是对准一位出色人物，使他得到隐遁幽栖的灵感，参加比丘团体，而不在于世俗大众。较通俗流行的可能是下面这首史诗风格的初期诗章，它歌颂尚未成佛的菩萨和他的出家：

我来歌唱着名的离俗事件，这位贤智之士如何看破世情而出走，
如何经过研究，他的出家做得堂皇俐索。

他说：“家庭生活，拘限于尘垢之所，出家生活，空阔无缚。”——有见于此，如是出家。

出家而后，避免恶业，放弃邪语，净化他的生活之途。

(叙述者突然直接转入一个故事，它后来是很有名的，即关于未来的佛陀会见摩揭陀的频毗娑罗王：)

佛陀(但现在还不是佛陀！)向着王舍城，摩揭陀的高山首都，禹禹而行。
他沿途乞讨，辉煌的标志，撒布全身。
频毗娑罗王在宫殿，望见他，看见他满身辉煌，如是说道：

(国王夸奖这个行脚沙门的高贵仪态，派了使臣去问他往哪里去：听说他已经到过山都侧面五大山之一的宝盖山(Mount
Pà?óava)，等他收集了布施之后，皇帝坐着宝辇去会见他，经过开头的几句客套之后，谈话继续如下：)

“你很年轻，风华正盛，羽毛丰满，
你身材漂亮高大，象个战士出生名门，
可以当光荣的先锋，率领一旅象军。
——我要封给你土地，你去受用吧，——现在告诉我你是谁。
“说实话，啊，国王陛下，我的国家在喜马拉雅，山麓倾斜，
憍萨罗国，精力旺盛，财源发达，
我的氏族乃日朝之一系，论部落属于释迦(Sàkya)，
从那个部落我出走，不是为了爱欢乐。
已经了解欢乐之无益，为求安宁，遁世出家。
我将去修苦行，只有此事激动我的心[
(p．232.1)巴利文《经集》405—9，420—4；比较根本说一切有部毗奈耶SOR
Ip.94—5。]。”

另外一首相似的诗，描写在尼连禅河(Naira¤jana)岸(接近优卢频婆苦行林和菩提伽耶，但后者在离此河颇远的高地上)修苦行，证觉成道之事。这个场面发展成为与死神的对话，死神劝告将来的佛陀放弃艰苦的努力，苦行和斋戒，且尽人生之乐——尽量做好事，但不要这样苦了自己。佛陀拒绝了这样诱惑和伪善之词，因为他所介绍的生活不过是死的延迟，然后继续他的苦修，使他的血肉都干枯了(比喻为近旁的河流，因为当时是旱季)，这就使他的思想更清楚，如是加强了他的念住功、智慧和定力。他击退了死神的大军——爱欲、寂寞、饥饿、口渴及其他。

这位魔神垂头丧气走掉了——象一只乌鸦误将石头当肥肉——在他的慌乱之中让他胁下的琵琶(vina)掉落了[
(p．232.2)巴利文《经集》425—49。]。正在成道之前死神的这种诱惑在佛教徒中成了最流行的题目，通过各种艺术媒介来描摩它，在佛陀的传奇稗史中成了一个典型的故事情节，后来逐步精心制作成为向群众介绍佛教的主要事物。

下面是属于善顺(Sunita)比丘的一段自叙诗：

我出生在一个低等家庭，贫穷饥饿，
职业卑贱——我是个清洁工，人们讨厌，
遭到藐视，轻蔑的对待：
我要低声下气，向各种人表敬意。
这时我看到佛陀带领大群比丘，
这位大雄，走进摩揭陀的首都。
我放下扁担，上前施礼，
——人中之最尊者等着我，由于对我悲悯。
——我顶礼大师的脚尖，然后伫立在一边，
我请求一切众生中最尊者让我出家。
他开言道：“来吧，比丘！”这就是我的皈依。
(善顺比丘遵守导师的教诫，后来证觉、解脱，在夜间打坐，那时候：)
夜已结束，太阳升起，
梵天王和梵天神们到来了，向我合掌鞠躬：
“祝贺你，人中之博学者！ 祝贺你，人中最英俊者！
既然你的有漏业力已经除尽，亲爱的大人，你确实是一位杰出的天才……”

换言之，他现在是一位真正的婆罗门，和高门第出身的婆罗门是一样的。他也是一位优秀的神，上帝本人亲自来向他致敬。诗的末尾善顺比丘告诉我们，佛陀向他解释，一个真实的婆罗门，要过着清净梵行生活，约束自己，克制自己[(p．233)《长老颂》620
ff．。]。那么这里是另外一种佛教通俗表现：犁平了阶级差别，以功德代替家庭出身，佛陀完全无偏见，一个僧人可以和天神们平起平坐，甚至是它们中间的较优秀者。

前面所引的许多诗歌似乎属于现存佛教文学所表现的最初期阶段。下面的一首可能较晚一个世纪之久，日期可以定为公元前四百年左右。这是佛陀的社会伦理的说教，以韵语形式表述而已，这种诗一定是为了在社会流通，不仅是为了比丘们自己诵习：

已经悟入清净之境，你应当谋求大众的福利很有技巧，
你能够直道而行，非常直道，使用善良的语言，温和而不倨傲；
而且满足，易于满足，细小的职务，节俭的习惯，
诸根清净，而且明智，处人众中，不妒不骄。
对那些卑下行为，别人觉察会要责难，你应当一指不染，
让一切众生幸福安全，人人幸福安全！
无论何等众生，胆小或坚强，毫无例外，
无论细嫩与粗糙，个子高大、中等、或矮小身材，
那些看得见或看不见的，居住远方或近处的，
那些已生的，和正在求生的，让一切众生幸福和谐。
谁也不应该欺负别人，或轻视任何地方的任何人们，
或愤怒，或嫌厌，希望他人痛苦不幸。
要象慈母疼小孩，以自己的生命，
一个人应当培养这样的感情，不加限制，对待一切众生。
慈悲思想，向着全世界，一个人应当培养而无隔阂，
上界、下界和四方，无须局限，无憎恨，无敌怨；
无论行止坐卧，不为愚昧所蔽，
你应当坚决行此念住功(藉慈悲心)，
——他们说，这乃是最美妙的生活之道[(p．234)巴利文《经集》143
ff．，删去了最末一节。就韵律看它是后来增加的。]。

在佛教徒更通俗的诗歌之中，我们发现有些篇章像是超出了严格的佛教思想界限，进入到世俗传奇故事的范围。它们也许间接的含有佛教的概念，甚至表现出为教训目的而有所同化吸收的迹象。让我们暂时又回到最早时期，我们发现下面这些奇怪的诗句，见于上座部长部一部经中，同时也为一切有部[
(p．235.1)《毗沙天王经》(霍夫曼版)。]和汉语三藏所共有。它们看起来属于我们在第六章中读过的理想社会故事那种思想圈子，但是在这里这种社会认为存在于现在的地球上某个达不到的部分，而不是远古或未来：

在欢乐的北俱卢洲(Uttarakuru)，接近美丽的妙高山(Meru)[
(p．235.2)世界中心的山。即北极，巴利文为Nero。------二校：Neru]。
人们生而无私，不蓄任何私产；
他们不播种，不拉犁，吃的是不经培植的野生稻米。
米粒无糠无皮，洁白而香馨，
塞在胡芦里面蒸，然后饱餐一顿……
……山上的树木四季结果，各色鸟群，当空飞满，
孔雀、苍鹭、温柔的杜鹃，啼声相应，[(p．235.3)巴利文长阿含III 199。]远近和鸣。

至少在上座部三藏中，最庞大的故事集，即是它的小阿含中的本生部分。在今天这个集子包括大约550篇故事，但是这些都是围绕一个更要小得多的核心逐步收集起来的。小阿含的这一部分全是诗体，只有一个故事是例外(它是散文韵文糁杂的)。然而有些故事只有一节诗，而另外的是具有将近一千节的真正史诗作品。那么，有些完全是叙述史实，有些仅只确认这个故事而不叙述它，后者或是帮助记忆的诗章，为了使本来知道这个故事的叙述者回忆起来，然后可以用自己的语言加以复述；或者是故事的关键部分，例如对话中有决定意义的几句问答，事实上也是为了同样的目的。经过很多世纪，当他们在锡兰对已经写成的诗章(象我们现在巴利文本中所有的)给以某种形式的注释的时候，这些故事还没有被上座部高僧们充分写就(其中有一些似乎还被忘记了一半)。少数本生诗歌如同最早期的一样古老，但是编造工作一直进行了好几个世纪。下面一段插曲，是一篇很长的史诗作品中的一段，也像前面讲慈悲的那首一样，大约属于公元前四百年。佛陀在某一前世生活中当了大臣，名叫摩诃遮陀(Mahausadha)，他在朝庭的显赫地位引起另外四位权势大臣的极端仇恨。他们含沙射影向国王暗示他是叛徒，建议用一套表面无妨的关于保密的问题，可以给他一次考验发觉他的本心。如果他说一个秘密永远也不应向任何人泄露，那么，他们建议，就不应当信任他。这次对话接着如下：

国 王：五位贤卿已经会齐，我想起一个问题，你们听吧：
无论好事或是坏事，一个秘密，可以向谁泄露？

舍那伽(Senaka)：如果您必须泄露，世界的保护者，万物的担当者，您大王陛下，就告诉我们吧；
服从您的意愿和高兴，啊，人类的圣君，五贤臣将会开言。
国 王：一个秘密可以泄露给爱人，无论好事坏事，
只要她忠实，不与外人交通，很乐意接受丈夫意愿的控制。

舍那伽：一个秘密可以泄露给朋友，无论好事坏事，只要他是个患难之交，无条件的支持者，永远可靠。

（另外三个大臣本来参与这个阴谋，各自说到，一个秘密可以泄露给忠实的兄弟，好儿子，和亲爱的妈妈。然后：）
摩诃遮陀：保存秘密是好事，泄露秘密不可取，
聪明人要深藏着它，当它还没有结果实，
但当事情已经大告成功，他可以愉快地高谈阔论了。

(国王得出预料得到的结论，后来下了一道秘密的命令，要将摩诃遮陀处死刑，但是想到他旧日的功劳，心里很不安，将这个秘密告诉了皇后：）
皇 后：你有何事烦恼，啊，我的皇上？
我们听到的话，不像万乘之尊的金口玉言！
想到你为什么意兴低沉，啊，皇上陛下，请恕我的过错(我要发问)。
国王：聪明的摩诃遮陀将要处死：因为已经下了命令处死这位圣贤，
我一想到，就不免颓丧烦恼，啊，皇后娘娘，不是你的错。

(不管这个命令如何绝密，在他可能被捕之前，摩诃遮陀已经失踪了。按照“注释”——因为这种联系的关键大概只有散文注释中才找得到，真正的诗句只表出对话——第二天他夺取首都的控制权，然后去面见国王。然而下面的本文并未确定他做到这一步，只说他设法与国王作另一次会晤，在场的还有其他大臣：我们可以假定，当他得到安全保证之后，他从隐蔽的地方走出来了：）
国 王：你昨晚失踪，现在又来了，你听到什么，心怀疑惧呢？
是谁人向你讲了些什么话，啊，贤卿？
现在我想听听这些话，不妨告诉我！
摩诃遮陀：“聪明的摩诃遮陀必须处死”！

啊，大王陛下，如果夜晚你秘密的讨论了，私自告诉了你的妻，而此秘密已经泄露，被我听到。
(国王看出了问题的症结，对王后颇感恼怒，但摩诃遮陀马上接着说：）
舍那伽的卑鄙行径，在娑罗树林，他做了低劣的事情，
他私自告诉一个朋友，这桩秘密已经泄露，我也听到了苗头。
(舍那伽承认此事，然后被捕。）
你的亲信普加沙(Putkasa)，啊，大王陛下，他有疾病，不适于供职朝庭，
他私自将此机密，告诉了他的兄弟们……

(普加沙被逮捕，同样的另外两个大臣，一个不适于供职，另一个藏有国家失去的宝物；他们曾将机密泄露给儿子和母亲。两人都被捕了，然后摩诃遮陀复述保密好处的第一节诗句以结束这一桩公案……)[(p．237)巴利文小部《本生经》VI 379 ff．。]

很难看得出这与佛教伦理学有什么关系，除了指明这件事实：完全讲实话是一种只有出家的沙门才能做得到的德行。然而这个故事的要点是真正地赞美佛陀过去世中的智慧。戏剧化表现也是它的旨趣，它似乎意味着，也须要这种表现。虽然在三藏中并没有真正的剧本(当然，晚期增加到西藏三藏中的东西不算在内)，我们将会看到，有证据说明其中有某些戏剧化故事情节，尤其在《相应部》里面，在节日集会时曾在舞台表演。无疑的比丘和比丘尼上戏院被认为不适当，但是这件事在现代学者中引起误解和混乱。我们在前面(182页)已经看到，对于世俗在家人好

像并没有把集会看做是有害的事情，虽然对它爱好成癖可能有害。问题的要点确实是在集会的性质，如是佛教徒们逐渐编纂出一本戏剧化诗歌的表演节目，和其他类型的文学一样，我们将会发现，在一定的阶段他们产生了一系列的地地道道的剧本。还有若干其他戏剧性对话，不像上面那一段，内容是属于佛教的，也许属于同一时期，即公元前四世纪。

可能是公元前四世纪下半期或者更晚一点有一首诗，据说是着名的庵罗女(amrapàli；参阅72页)出家为尼之后写的，这诗是演说无常的。这里摘出几句：

我的头发起波浪，乌黑之色象蜜蜂，
迨到老年，它象一蓬乱麻，真实的是这些话，一点不假！
润泽光滑，象磨光的贝壳，我的颈项，过去发亮，
如今年老，它完全毁了，枯萎了，这话当真，一点不假！
丰满圆滚，结实高耸，我的乳房，从前发亮，
到了年纪，像一场大旱[（p．238)读为iti。]，它干瘪了，下垂了，这话确实，一点不假！
像两根象牙，我的大腿，从前发亮，
如今衰迈，变成两根枯竹杖，这话实在，一点不假！
……这个身躯，正是那样——已经破碎，成了苦难的家，
像一栋颓败的老住宅，粉灰不断下跌，这话是真，一点不假[
(p．239.1)上座部版本《长老尼颂》252—70。]！

人格意义的分裂

在进一步追溯佛教文学和佛教的通俗普及化之前，我们必须将历史带到佛灭后第三世纪亦即公元前三世纪。大红莲王之子达那难陀王(Dhanananda)，由于他的高压专横的统治，是非常不得人心的。他侮辱了一位大臣乔底利耶(Kautalya)[
(p．239.2)根据手稿本的证明这是正确的拼写；在REBCS的原稿中使用这种拼法，但在付印之前编辑者根据流俗的语源学将它更改了。]，他凑巧是个有才气而又狡狯的人。他潜入地下与月护(Candragupa)一起搞阴谋活动，月护是一位与摩揭陀皇族有关系的王子，也许不下于达那难陀有要求王位的权利。最后他们发动了一场政变，成功了，结束了达那难陀的统治，于公元前317年成了摩揭陀而且是绝大部分印度的皇帝。从他传下来的朝代被称为孔雀王朝，孔雀也许是他的家族名称，有些材料(上座部)追溯他的世系上至分了一份佛陀舍利骨灰的孔雀共和国(227页)。或者在他在位初期，或者甚至在他叛变以至成功结束之前，月护驱逐了沿印度河的希腊驻防军，从外国统治之下解放了那一部分印度领土。还是当佛陀在世期间，波斯皇帝居鲁士(Karush——Cyrus)和大流士一世(DàràYavus——Darius
I)征服了犍陀罗(Gandhàra)和信度(Sindhu)(信度是印度河下游的古国，犍陀罗包括印度河中游一部分及其支流巨波河[Ku-bhà]现在的喀布尔[Kàbul]地区，后一国家本来是吠陀传统最古老的中心地——郁陀罗伽[Uddàlaka]曾经在那里制定他的哲学)。当亚力山大摧毁了波斯帝国，他提出对印度这些地区的领土要求，并迫使波斯驻防军归顺投降，甚至企图更向东方扩展，他发现那里(在婆亥伽[Vahika)即今天的旁遮普省)有许多印度的小共和国和君主国错杂在一起，颇像佛陀时代东印度的情况。这个企图后来流产了，但是削弱了这些小邦国的力量，倒为月护王把它们合并到摩揭陀帝国铺平了道路。即使如此，有些共和国，特别是那些没有屈服于亚力山大大帝的共和国(如袄地耶Yaudheya，奥丹巴罗Audumbara，阿若那延arjunàyana等等)仍然保有某种程度的自治权，继续维持他们的制度，到后来又都成为独立国家。大约在公元前305—3年间，亚力山大的继承者塞流卡斯一世(seleucos
Nikator)重申对印度的领土要求，向印度进军。被月护王打得一败涂地，不但被迫归还有争议的领土，而且还让出部分伊朗地区(亚述Aria，阿拉乔西亚Arachosia，吉特路西亚Gedrosia，以及直到兴郡库士山的广大区域)。然后印度和希腊人订立盟约。月护王变成了两倍于难陀王朝的帝国的统治者，囊括了差不多整个印度世界，连同一起的可能还有一切佛教僧团。

在他的儿子和继承人宾都娑罗王(Bindusàra)在位时期(前293—268年)，上座部经受了再度分裂。大约同时期，但不知精确年代，大众部也再度分裂了。在佛灭后二百年[
(p．240.1)布士顿的《Chos-hbyung》奥柏密勒译本II
p.96；拉姆特《印度佛教史》308。]，如果日期精确，那即是公元前286年，有一个名叫犊子(Vàtsiputra)的长老比丘，拿出一部像是自造的分为九分的阿毗达摩修订本(到底是怎么一回事值得探索)，声称得之于舍利弗和罗睺罗(托为祖传老师)[
(p．240.2)拉姆特《印度佛教史》209,587。]。可以猜想就在这本书里面，他明白表示了他的关于“人我”(pudgala，补特伽罗)的独特教义，似乎造成了不可挽救的损失。上座部就是为这个问题产生了分裂：到底这种“人”的概念是否应当算作那些表列于阿毗达摩中，而且在胜义谛(paramàrtha)的陈述水平上的真实的法中之一种呢？或者不过只是像“自己”、“灵魂”、“生命”、“众生”等日常通俗语言中的一个词汇呢？佛陀在某些经中使用这个词汇，好像在另一些经中使用“众生”一词是一样的：问题在于他这只是运用日常语言向那些不懂哲学陈述的听众说教，还是他承认离开五蕴十二入和阿毗达摩所举其他心法之外有某种实在性呢？是否“人我”不过是一种代名词，一种像“这”、“那”等的指示代名词，用以指示某种(在哲学上讲起来)结合在有意识的生命体中的一些因素或法的集合体呢？

正统上座部僧众认为是这样的，认为这种世俗概念正是属于佛陀否定“谁触”、“谁爱欲”、“谁食识食”那一类的范畴(参阅前118页)。在他们的阿毗达摩[（p．241.1)《论事》I
ff．，非常类似的(但较短)反驳文字见于一切有部阿毗达摩《识身论》第二章。参看渡边的论文，1976。]中，后来有一段详细的正式批驳文字，破斥在究极意义上有“人我”存在的主张。

犊子的信徒们，后来称为犊子部，接受“人我”至少在某种意义上的实在性。他们也像一切佛

教徒始终拒绝婆罗门教的永恒灵魂概念。另一方面他们又否认正统上座部的学说(同时也是除了犊子部及其后期支派之外的一切佛教徒的理论)，按这种理论，一个有情众生除了具有感觉的五蕴之外什么也没有。然而似乎他们发现在这两种可能的去取之间，很难于给这个作为生存和轮回的主体的“人”或“人我”下定义，规定它到底是什么。事实上他们断定不能说它是什么，它是属于没有绝对明确答案的不决定的问题。没有什么东西可以用来表述一个“人”。他们似乎承认[(p．241.1)《论事》I
ff．，非常类似的(但较短)反驳文字见于一切有部阿毗达摩《识身论》第二章。参看渡边的论文，1976。]人不能看做是与五蕴不同的东西(好像另外一种蕴)，但是同时又主张它并不是与五蕴完全一样[
(p．242.1)像火(人)与油(五蕴)，诃梨跋摩，《阿毗达摩俱舍论释》P.164。]。没有什么谓语可以加到它身上，例如既不能说它是常住的，是“常”，也不能说它是非常住的。是“断”。可是它还是能够通过六识(六种感官知觉)来认识，而它(唯有它)从一个五蕴的身体，投胎转世到另一个五蕴的身体。

年代不明，但在上座部这次分裂之后五十年中，大众部也分裂了，产生两个新部派(似乎我们应该将大众部算做仍然与这两个支脉并肩存在的第三个部派——它们像是连续分裂的，事实上像真谛(Paramàrtha)所说，首先是一说部(Ekavyavaharikas)。今天关于大众部历史几乎任何资料来源也找不到：我们所掌握的只是极少数几项特殊理论的记载，其余显然都是全体大众部共同主张的教义理论的一般材料。新出现的两个部派称为一说部和鸡胤部(Go-kulika，还有许多异名：Kukkutika，Kukkulika，Kaukutika，Kaur-ukullaka[
(p．242.2)照鸡胤比丘(Kurukula)命名？——《文殊师利根本仪轨经》P.90]等等)。人们相信后者在某种意义上说都是阿毗达摩专家，但在上座部传统中(《论事》208ff，及其注释)关于他们学说的记载，说他们夸大相应部中一段陈述[(p．242.3)巴利文杂阿含III
177。另一方面真谛说(MCB
I42f．，45ff．)他们主张阿毗达摩是真实教言。契经有时是适应环境因人说法。同时他们特别着重修习精进力(五根或五力之一)。]，主张五蕴即是泥犁(巴利文为Kukkula，地狱名)，仿佛表示人间世界根本没有什么快乐幸福可言，整个儿都是不可改变的痛苦不幸。关于一说部，后来很久的权威清辨(Bhàvaviveka)在他的《思择焰论》(Tarkajvàlà，为中观心论释文，其提要即掌珍论)中说过，他们主张心的本性清净光明，不可能染污。同时说他们主张“一刹那顷识一切法”(可能指在证觉中？)。其他资料说明他们主张一切法不过是名言或概念[
(p．242.4)华严传统(高楠的《佛教哲学精华》，118)和 MCB I 45。]。

阿育王崇奉佛法

照耆那教的传统说法，月护王是他们的信徒，在他当朝之末，退位出家，当了耆那教的出家人。宾都娑罗王(Bindusàra)则相反，至少他的达摩(Dharmà)皇后恩宠正命论者[
(p．243.1)巴利文《大史义疏》I 189
ff．。]，他们显然比婆罗门更有资格占卜预兆(参看前面第40页)。当皇后怀孕时，有一位正命师预言她会生一个儿子(阿育)，天赋完美，富有……(经文于此有损缺)，更增强了王后的信心，将来他一定也会当皇帝。而结果与宾都娑罗王的愿望相反，他的另一个儿子(另一皇后所生)倒继承了他的王位，大臣们于前268年拥立另一阿育王(Asoka)当了皇帝[
(p．243.2)《天业譬喻经》372，卜兹拉斯基《阿育王故事》P.243
f．(下面我们举出的纪元前年代主要是阿育王在位年代)。]。在此之前他先后当过犍陀罗(Gandhàra)省和阿般提(Avanti)省的王爷(Kumàra，实际是总督，由亲王统治行省的制度是摩揭陀国施政的一个特点：在阿育王时代除了摩揭陀本身的京兆省之外，至少有四个这样的行省)。

佛教的资料[
(p．243.3)大部分是埃吉蒙特《阿育王在位年历》所收集，再检查拉姆特《印度佛教史》261
ff．。]表明阿育王登大位之后，宠信正命论者，事实上我们将会看到他在位大部分时期，也许自始至终继续对该派的布施。几种佛教的编年史和传奇故事表示他初始时是一个粗暴残忍的君主，后来被一位佛教比丘说服，认识了自己的过错，当了居士佛徒。从此他的性格转变，变成了一个模范皇帝，传统上称为“法阿育”(Dharmàsoka)[(p．243.4)法阿育英文为Asoka the Just或Asoka of Princip
e，比较前面P.162,165。]以区别于“黑阿育”。一些更加铺张渲染的传奇小说最强调他的转变，显然是为了起教化作用。而这种传说的基础乃是政策的实际变化，从一种也许是基于乔底利耶(Kautal-ya)在他的《利论》(Arthasàstra，直译是“财源科学”，亦即政治经济学)中所制定的非道德的权力准则的政策，转变到佛陀所建议的伦理的社会纲领。

幸而我们的情况不差，我们可以超过编年史，回到阿育王自己的关于他的政策和斗争的自传性的纪录。已经决定在他的广大帝国中推行佛法原则，他将这些原则编入朝庭的敕令，屡次向各省县发布。正式颁布皇上的谕旨到摩揭陀帝国全境，当然不是什么新奇的事，但是特殊的是他的决心，要使新政策达到最大限度的普及，而且保证在他身后还会长期继续执行，阿育王在他的领土内一切重要中心地点将他的许多敕令雕刻在石柱和岩壁上面。无疑地他还利用许多暂时性手段，但是把他的思想遗留给我们的还是靠永久性方法，那即是今天仍留在原地或博物馆中的他的许多铭刻碑文[
(p．244.1)，最方便合适的版本是布洛克的《阿育王石刻》巴黎1950年版，但是必须补充后来发现的一些碑文：特别是1958年巴黎《亚洲考古杂志》；拉姆特《印度佛教史》789ff．。

(p．244.2)布洛克145ff．在梵王山，卢卜纳等地的石刻，时常称为“小法敕”。]。大约有二十道这种法敕仍然保存在树立于各地的复制本石刻中。还有一打以上的碑文当初只有地方关系，现在知道是仅有的孤本。除了三四种普拉克里特(prakrit，不纯粹的梵语)梵语方言用在帝国

的不同地区，阿育王还使用阿拉迈克语(Aramaic，因为波斯和伊朗人习惯于这种波斯帝国的官方语言)和希腊语(为了阿拉乔西亚等地的希腊移民)。在公元前258年发布的似乎是最早的法敕石刻中，阿育王告诉我们他当居士弟子(upàsaka，优婆塞)已经有两年半了，因此可以推断他是在公元前261年即他登基的第八年当上佛徒。事实上佛教的几种传统都说他遇见一位比丘说服了他，结果他皈依三宝(佛、法、僧)，换言之就是当了居士弟子(它们关于那位比丘的名字是不一致的，因为不只一家要求这一成就的荣誉)。然而此后不久(前26l—0年)阿育王从事征服位于摩揭陀之南，印度东海岸的羯陵伽国(Kklinga，现在的奥理萨邦0rissa)。似乎这个国家曾经一度形成摩揭陀帝国的一部分，但后来又重新独立了：显然阿育王统治初期正在巩固加强他的帝国。

在前256年的一座石刻中[
(p．245)布洛克125ff．．法敕十三号。]阿育王描述这次战争，那是他一生的转折点。征服者自己描述一次战争的胜利，那也是独一无二的：“当天亲仁颜大王(Devànàmpriya Priyadarsin，阿育王通常用于敕旨的名号)登极八年，羯陵伽国被我们征服了，从那里俘虏十五万人(可猜想是作奴隶等等)，在那里屠杀了十万人。死亡者还数倍于此(可能由于战争所引起的饥馑和疫病)。此后，既然羯陵伽已经打下来了，天亲大王深切关怀正法(dharma，这个字在这里可能含有类似它在上文162页与三藏中公正的皇帝有关的那种意义，但这在下文还要讨论)，热爱正法，宣扬教诲正法。天亲大王为征服羯陵伽现在深感悲痛：因为征服一个未屈服的地域，人民遭屠戮，受死亡，或被俘走，这在大王的心里，是深切感到的，是一种沉重的思想。而且天亲大王更加难过的是他想到：婆罗门、沙门、其他宗派徒众(pàsa?da，或译异学，指各种宗教或哲学派别的信徒)，或家主们，他们都听信长官、父母和长者的教导，对待朋友、熟人、同事、亲戚、奴隶和仆人行为善良，而且赤心忠诚(这些在阿育王的制度中都是重要的美德，参看下文)——其中有许多人受了伤残，或被杀死了，或与其所亲爱者死别生离了。或者即使自己幸免，他们也很伤心——如果有感情——为了朋友、熟人、同伴、或亲戚遇到灾难。对所有人一视同仁(pratibhàga，众同，更惯用的是普遍人道主义，也许和佛教的视众生如己身的原则有关)乃是天亲大王的庄严心愿。而且没有哪个国家找不到这些群众，除了希腊人，他们哪里没有沙门和婆罗门，同时也没有一个国家的人民不相信某种宗派。然而当打下羯陵伽的时候，许多人民被杀了，死了，带走了，即使只有那个数目的百分之一或千分之一，今天对于天亲大王也是一种沉重的不安。”

阿育王是一个有几分信仰的佛教徒，起初执行传统的摩揭陀的帝国政策，只是发现他的实践与他的理论不可避免的互相冲突：他的战争增加了佛教所痛斥的罪恶，尤其是暴行与害命，而且，由于伤害了受战争蹂躏国家中的沙门(尤其是佛教比丘)和居士弟子(有德行的家长)，也就损毁了佛教和其他宗教或哲学(阿育王认为这些也都是好的)。他的佛教信仰遭到考验：它到底是真诚的实际的，还是作为闲暇时的消遣(像阿阇世王似的)？还是仿照乔底利耶的一项狡猾的国家宗教政策——它是有益的，既然它促进克制，为他人担忧，所以应由皇帝只是作为官样文章发出口惠？他觉得他是真诚的：他作为一个皇帝无论面临何种问题，他相信佛法总可以提供所需的东西来解决它们；驾乎一切之上的是他的明显的深刻的悔悟，认识到非暴力是行为的根本原则，具有最伟大的道德价值。这完全是佛教的根本道德规范：“戒杀生”，他在个人经验中体验到了，他立即联系到“民胞物与”，这也就是佛教的基本社会伦理标准，“视众生如己身”。似乎很可能他是从他的佛教老师学到这些原则；更可以确定的是他在他的亲身经历中体证了它们的价值或真实性，然后用自己的语言，为自己的时代复述它们。

现在让我们基本上通过他自己的话追踪阿育王的历程，又回到我们用以开始的那个早期石刻。那里他没有提到战争，但他的确说过，在发表敕令之前一年，所以是公元前259年，亦即战争之后不久，他曾经访问过僧团(佛教的)，承担了重责发了誓愿(badh-am prakranta)。其结果是，他接着说，神只与人类杂居在花果大陆了(即印度，参看上文186页)，从前并非这种情况。这些话的意义我们不明白，因为我们对于他所指的情况不了解。最可能的是指称人们看到的神灵显圣，表示天神来临，例如天上出现光辉据说预兆梵天王将要现身(上文154页)。也许阿育王满怀希望地观望“宝轮星”在天空出现(参看前165页)，也许他从某种天文现象得到鼓舞，例如一颗彗星，一颗新星的出现，或一颗奇特的殒石的降落，使他相信他的心肠的转变，帝国政策的更张，全宇宙都感觉到了。印度在那个时期普遍相信，神只可以向人们现身，我们看到过天神显圣的例子，至少采入某一部派的三藏，在善顺比丘的颂诗中(前233页)，天帝释和梵天神来向新证道的比丘致敬意。还有大批与此类似的故事可以在上座部三藏中也许就是孔雀王朝时代的增入部分中找到，在本章后面我们将会看到。在那段时期佛教的普及通俗化取得伟大的成功，照当时的佛教文献显示，曾经大量利用引进神只的启迪性故事，当阿育王访问僧伽时，他被按照通俗佛教的这一方面来处理，同时也包含有教育居士弟子的较严肃的部分，这并不是完全不可能的。这里还应当加一点说明，没有证据证明阿育王曾经关心佛教的专门哲学理论，如因缘缘起观和轮回的机制，以及关于灵魂和涅盘的问题。即使他关心，他也会知道拿它们把向普通人民的文告搞得太复杂了是不适宜的，当我们回忆佛陀对待像给孤独长者那样杰出的居士弟子的态度时(前194页)，我们可以很容易猜想得到或是阿育王时代的比丘们，或是阿育王自己所遵循的是那个样板。

阿育王在这座碑刻中接下去的教诫事实上与佛陀对在家人的言教是相似的。他首先说，这件事(指宏扬佛法)也不限制在大人物(mahàtman)，小人物(ksudraka)由于奉佛也可以到达天庭(svarga)。(我们也许可以认为上文的天神与人类杂居意思是人们升天，但在那里似乎很清楚是倒过来的——天神来到人间。)后来论到奉佛的实际内容，阿育王列举：听从父母和长者(guru，包括师长)：对一切有情的慈悲；说老实话。这些是法的功德要素(gu?a)，是应该奉行的。阿育王还增加一条，学徒尊重师傅要像对待亲戚一样，这是一个古老的原则。

我们注意到对于佛陀所制定的四大主要道德原则之中，阿育王集中注意首尾两条：非暴力(正面说即慈悲)和诚实。他没有谈到戒除偷盗和淫乱。这两者中的头一项也许他认为充分包括在国家法律之中，或者也包括在第一条原则之中(即是不伤害别人)。其中第二项，从不同的观点看起来，也包括在尊敬父母里面(因此也尊重家庭生活)，或者也包括在关怀别人的幸福和自我克制的原则之中，这两方面在另一道法敕中曾经加以阐扬。阿育王将道德原则和社会行为规范与人类关系的理论结合起来，即是孝道(尊敬父母)和尊师(在另外的地方他也接触到这种佛教戒律的其他方面)。

法敕的余下部分关系到它的发布和推行这个朝庭敕令的方法。诰文必须刻在悬岩和石柱上。地方行政长官(ràjukas：总督或按察使)必须击鼓(发布朝庭圣旨的习惯方法)传谕到每乡每县。

阿育王在位的同一年发布了两份希腊语和阿拉迈克语颇为类似的碑刻的简短译文，和对被征服的羯陵伽人特别敕令。

希腊译文[(p．249.1)巴黎《亚洲考古杂志》1958 P.2—3。]说阿育王教导人民要正直(cusebeia，此字须要研究)，要他们更加直道而行，那么全世界的一切都会兴旺发达。说他戒杀生，已经停止了打猎捕鱼，鼓励克己和服从父母和尊长。将来大家照做的话，人们会要更幸福康宁(拉蒙特依照塔西Tucci，将此语理解为在现世和来世更幸福，更符合后来发布的其他谕令，但是摆在我们面前的证据倒是在翻译上这些敕令诰文被处理得非常草率)。

阿拉迈克语(古叙利亚语)的文本[(p．249.2)巴黎《亚洲考古杂志》1958 P.20—1。]说阿育王曾经教导人民要诚实(qsyt，可能应读为qassità)，此后人民的罪恶减少了，痛苦消失了：世界有了幸福(sty，相当于波斯古语的sàti)与和平(r，m，相当于波斯古语ràman)。即使在食物方面，皇上也戒杀生，禁止渔猎。他劝导克己与服从父母和尊长。现在做老实人再没有什么困难了。诚实对人是有益的，将会继续如此。

笔者的希腊文和阿拉迈克文都不熟练，两种译本在这里都是根据悉朗柏吉(Schiumberge)，卡罗特里(Carratelli)，杜邦丁(Dupon-tin)，和莱维· 得拉·维达(Levi della Vida)的译文(拉蒙特印度佛册史附录)转译的。很清楚这里译为“正直”、“诚实”，的两个字原来是作为dharma的等义语，在这些上下文中我们宁可将它译为“原则”。作为正直意义，伦理意义的truth是很接近的，然而希腊文的eu，sebeia根据里德尔和斯葛特的词典意义是“尊敬神只和父母”、“孝敬”、“虔诚”等义。如果我们把它当做“法”的等义语，显然我们必须理解“法”的古语甚至吠陀语的原义为“正直”或“公正”。原始的“法”有很多意义，我们已经知道它在佛教和婆罗门教中意义是不同的。也许阿育王不管这些纠葛，而且不愿意违反婆罗门，如是对此术语或多或少采取他们的意义，只要充分符合他自己的道德思想。杜邦·松马(Dupont-Sommer)曾经主张阿拉迈克文本比希腊文本更接近印度原文，而且曾经采入查拉雅斯图僧团的袄教思想的术语词汇。我们可以假定它比希腊文本真实得多，但是要避免由此对印度术语的意义得出轻率的结论。值得注意的是较后的印度和希腊文对照的石刻和钱币上，dharma相当于希腊文dike[(p．250.1)拉姆特《印度佛教史》所举例证P.421，423。]，义为“公正”、“正义”。

羯陵伽诰文[(p．250.2)布洛克，136 ff．。]是对该地阿育王的高级官吏(mahàmatra，常指大臣)和县长(vyàvahàrikas)发布的。他们要负责千千万万的百姓子民(prajà，这个字也许意指人民臣属，但是有些地方阿育王明白地用它的另一个同样普遍的意义表示子女)，应当获得他们的爱戴。“我希望他们全体都利乐幸福在今生和来世。我们必须大公无私（madhya)；例如一个人也许没有什么原因被投入监牢受折磨，然后又释放，还有许多旁人会为此事而痛苦……一个人决不能堕入怨恨（irsyà，这个字更常用的意义是嫉妒)、憎恶、残酷、压迫、糊涂、懵懂或倦怠……一个人应当想到要偿清债务(向皇帝)，由此得到两个结果：上升天堂和不负我的债。这个文告(lipi)必须按正规高声宣读……由县长们(这是一种文本，另一文本用的是高级官员)负责付诸实行……为此目的，每隔五年我将派出一位脾气温和的巡按使者(读为aksaka？——但另一文本用的是朝庭大员)……以了解此目的。最胜城(Ujjayini，阿般提的首都)的亲王每三年要出巡一次，塔克札尸罗(Taksasilà，犍陀罗的首都)亲王……”

对一个被征服国家的和解政策是很清楚的，皇帝表示他的郑重甚至忧虑，派遣督察大员与命令他省总督(可能是他的儿子)去检查，显然是一件非常的措施。

另一羯陵伽诰文是相似的。一本刻在一个省会塔舍离(Tosali)，当然是谕令当地亲王和高级官员的。他又讲到一切人民都是他的儿女，他为他们祈祷福乐康宁。在这里他向领土之外的边民加上一段关照，声明他将保证他们得到幸福，不会遇灾难，所以不要因为他的原故而激动不安。(显然有些未征服的民族，可能是居住在羯陵伽和阿般提之间的山岭间当时不可进入地区的大荒野[Mahàkàntàra]中的一些部落。)如果可能他会容忍(或饶恕，ksam)他们，他们应该了解这一点，应当奉法，以获得此世和来生的好处……为此之故，他向各地派出专员(yuktaka)……(很清楚将不会有更进一步的帝国的军事扩张，阿育王希望这一点要被理解，同时要了解它的原因：他似乎也暗示他希望能容忍边民的行动，但是有个限度，超过了限度他可能诉诸武力。如果他们是森林中未开化的部落民族，惯于袭击定居点或掩袭道路，这种态度就够清楚了。)

在后来一座碑刻诰文中[(p．251.3)阿育王法敕八号，布洛克111 ff．。]，阿育王指出同一年(他登位后第十年，即元前259年)的另一事件：从前君王们经常出外旅游巡幸(yàtrà，为了取乐，例如猎狩等类享乐。但是天亲仁颜大王临御十年之后，出发往访证道树(即朝拜菩提伽耶)，这次巡幸为了大法(dharma)，巡幸中接见婆罗门和沙门，向他们布施捐献，看望大德长老，助以资金，视察其乡人民，导以大法，共同讨论大法。由于各各尽其献酬之分(实即征收附加税)，天亲仁颜大王更觉欢快。

较晚期的佛教历史讲到同一事件，似乎[(p．252.1)关于此事可参看埃吉蒙特90 ff.。]用一种传奇故事方式：阿育王为比丘们建起了无数的伽兰僧舍(vihàras)，然后举行一次庆祝盛典。多罗那它(Tàranàtha，十七世纪西藏佛教史家)实际谈到这次访问大觉山菩提树。

在第十二年(前257年)我们发现一系列发布的其他文告[(p．252.2)法敕Ⅰ一4号。布洛克90ff. 。]：(1)不得以含生之类发愿奉献(即禁止以牲畜作牺牲)。有些例外，但举行赛会总是不好的(参看前182页)。就皇家御厨而言，杀生为食，曾经严加限制，今后将完全禁止。(2)皇帝已在各地为人民为牲畜设立医药服务站。为此目的曾经分配草药往各地培植栽种。块根与果实也分配栽植于缺乏之地。这些事情在本土之内和在边民之中到处都做到了，包括科陀(Coóas)，盘底雅(Pà?óyas)，苏铁子(Sàtyaputras)，凯拉达(Keraóas)等族人(印度南端四国：泰米尔拿杜Tamilnàcu，凯拉罗Kerala，和南卡纳塔加Kar?àtaka等地的邦国)，一直远至泰拉巴尼(Tàmraparni，锡兰)，希腊安谛瑜伽王(Aütiyoka，即叙利亚的安泰奥卡斯二世)及其邻国。(3)域内各地，我的镇守使(yukta)，巡阅使(ràj?ka)，封疆大吏(pradestr)每五年中要出外巡查一次，训诲大法(dharmànusàsti)，处理其他事务。(下面接着的似乎是训诲的总结。)听从父母是善行(sàdhu)，对朋友、熟人，亲戚、婆罗门、沙门慷慨乐施也一样的，同时还要不杀生害命，节省开支爱惜财源。(4)几百年以来杀生增加了，对生灵的残暴行为增加了，如是对亲戚对婆罗门和沙门缺乏同情心(saüpratipatti)。现在鼓声即是大法的声音(不是战争的声音)。现在各种圣灵景象(r?pa)向人们显现：空中楼阁(vimàna，天神的宫殿)，神象，天火与其他。这是由于教诲正法而来的，数世纪以来帝王对此毫无所知：不杀生，对生灵无暴行，同情亲戚，同情婆罗门和沙门，听从父母听信长者。这种大法的实践将在各方面以各种方法增长……而且大王的儿子、孙子、曾孙将会更进一步提高它，直到宇宙轮转……教诲大法是至上的善行……

这一组四道敕令与我们在第六章中读到的佛教经文十分密切有关。在古昔曾经有过理想社会，它长久没有好大变化，直到帝王们不能维持大法。等到宇宙轮转(一切众生都进入极光净天)，将来它又可以恢复。最主要的指导原则是无暴无瞋，慷慨乐施(包括论帝王的契经中给贫民的津贴)，向沙门和婆罗门学习何者为善良，弄清楚如何达到快乐和幸福。阿育王对集会的批评无疑地须要借助于讨论居士戒律的契经才能理解。公演戏剧已经是印度的那种群众集会的一个突出特点。有少量的证据表明戏剧是在公元前四世纪之前的某个时期从表演婆罗门传统的神话故事的舞蹈中演变出来的。(实际还要更早，因为我们有一项引证难陀王朝时代戏剧表演教本的资料[(p．253)见于波涅尼《文法》(Ⅳ.3.110)。比较《印度通俗文学》Ⅰp.18,20,123f．，133，Ⅱp.1l0ff．]。)悲剧和讽刺剧也在很早时期与宗教和英雄戏剧并肩出现。阿育王对婆罗门的梵天神话，或史诗的英雄故事，或悲剧可能没有多大的兴趣。另一方面我们在本章已经看到，到此时期佛教徒也在开始发展即使不是正式的戏剧，起码也是显明的为了表演的戏剧性而撰写对话式经文。佛教徒以本生经(Jàtaka)故事代替史诗故事，采取其中的神话情节，例如天神与魔鬼之间的战争，来阐扬佛教的道德思想(下面将会看到)；他们也表演天神拜访佛陀和佛陀历史中的通俗故事片段。所以关于有好的集会的暗示很可能指称此时期这些佛教徒的表演。

阿育王在这里说到的神灵示象更难解释。最明显的可能也许是又一次指明印度人民看到的天上的神奇征兆，是皇帝创立大法的感应(但是这样解释那道较早的敕令，我们只是凭猜想，似乎是或然的)。现在这个敕令更加困难，因为全部文句，结构不清，可能有各种不同的读法。这里我们没有讨论原文问题的余地，只说说另一个可供选择的解释：所讨论的神灵显圣不是天上实在的预兆，不过是人们的表演，阿育王所指的是赛会的游行和演出，其中天神的形象或扮演天神的角色，显现于神像(婆罗门神话中很着名的)驮着的满布星辰的楼台之中，配合以天上的火光(布满天空的火与光的影像)。

属于同一年(在位第十二年，公元前257年)有两个简短碑刻[(p．257)布洛克156。]，赐与正命论团体窑洞住房和庵堂(或寺庙)(在山腰岩壁上掘凿住屋僧舍和庙宇，从此时期起就是普遍实行的正规办法，尤其是佛教徒；事实上那么远古时期的印度很少其他东西留存下来，地面结构的建筑物差不多完全消失了，除了少数几根柱子和地基在很稀少的情况下被辨认出来；岩洞房屋在印度普遍化的原因，任何人只要走进去就立即明白了：它们在最炎热的日子也保持悦意的清凉)。这些对正命师的布施(另一座碑刻是阿育王第十九年的，也已发现了)在皇帝成了坚决的佛教徒之后还继续着，这是对一切宗派容忍和支持政策的重要证明。

可能属于同一时期，立了一座碑刻[(p．255)布洛克154f．]在摩搓国(Matsya，在罗阅桑[Ràjasthan]的东北，大略相当于今天的斋普尔邦[Jaipur]的巴布罗(Bhàbrà)。它用书信形式(三藏中有些类似的书信，例如阿阇世王致佛陀书，不过是由使者口头传达的)，由阿育王致佛教比丘团体："摩揭陀仁颜大王致意僧伽，恭维安居无恙(这纯粹是客套话，犹如"您好？")。各位长老，你们知道我是多么尊敬信仰佛法僧三宝(换句话说，我是佛教居士)。无论我佛世尊曾经讲过什么，一切都讲得很好。各位长老！在我觉得，为了妙法(saddharma)流传久远，我应当推荐几部说法的经典：Vinayasamu-kkasse，Aliy-avasàni，Anàgatabhayàni，Munigàthà，Moneyas?tte，Upatissapa-sine以及论妄语的Làghulovàde，这都是佛说的——我希望比丘和比丘尼，还有优婆塞和优婆夷经常听诵这些经典，从中探求佛法。我将此事写下来，使他们知道我的意愿。"

可能很容易想象得到，这七部经典名称的实际所指曾经引起现代学者反复研究，企图在三藏中把它们辨识出来，结果是学者们通常喜欢达到的完全对立的结论，或者是在我们所熟知的三藏中它们完全被找到了，否则是它们没有一本能够在三藏中确定无疑地辨别出来。这里违反这本书的一贯办法，我们举出阿育王所用的摩揭陀语实际原文，而不用梵文。可以假定他利用的是摩揭陀语三藏底本，而且是纯正无杂的摩揭陀语，其中已经没有任何东西留存到现在(上座部的

经典原文是用西部方言，似乎属于阿般提语，一切有部原典多少是梵文，说出世部的原典是部分梵语化的普拉克里特语(Prakrit)，属北印度中部某种方言——苏拉西尼语(Sauraseni)，或许是憍萨罗方言——但不是摩揭陀语，有一本小阿含经文可能属于法藏部，是用犍陀罗语(Gàndhàri)；在目前似乎再没有可以得到的其他三藏底本使用印度语言，而汉语三藏译本没有给我们关于原本语言和经典名称的明确概念)。我们知道在同一部派同一方言中，同一的经典可以用不同的经名来指称，在不同部派不同方言中更是如此，因此辨识阿育王的某些经文的困难性就不足为奇了。可是有几部似乎是清楚的：Aliyavasàni是四《圣史》(àryavamsas)，[
(p．256.1)例如巴利文《增支部》II
27ff．。]谈的是一个僧人在衣食住方面无论得到的是什么都应当满足，应当在修行和舍离中找到乐趣。Anàgatabhayas[(p．256.2)例如巴利文《增支部》III
100ff．。]或许就是僧人在森林中对前途的五畏，他可能短命而死，死于人或野兽之手，死于事故或饮食不良等等，他们想到这种危险，所以应当勇猛精进，获取尚未得到的经验(即禅定功夫等等？)。Munigàthà也许就是上章举出的小阿含经文[
(p．256.3)上座部文本《经集》偈颂207ff．。]《隐者之歌》(或译牟尼颂)，颂扬一位隐士，他单独出去寻找清净，消灭“后有”的产生，他的智慧，戒律，定力都很高明，在禅定中和念住中得到乐趣，无畏如狮子，洁净若莲花，如此等等。Moneyas?tte可能是很早的上座部诗章的译文[(p．256.4)《经集》701
ff．。]，现在收入后期附加的绪论对话中(由于韵律不同很容易分辨)，关于同样的隐遁(mauneya)的主题，歌颂清净、舍离、视人如己，戒暴行、解脱欲望、和森林坐禅、如此之类。Làghulovàde专谈妄语，一定是中部中那一部经[
(p．256.5)巴利文中间含No.61，汉语本T26No.14。]，其中佛陀告诫罗睺罗(Ràhula，摩揭陀语为Làghula)不要有意识地说谎话。Upatissapasine意为舍利弗的问题(Upatisya=Sàriputra)是一项费猜想的题目，因为在三藏中舍利弗问过许多问题。拉蒙特主张[
(p．257.1)《印度佛教史》P.257。]即是所谓《舍利弗问经》(Sàriputra
S?tra)，为小阿含《义品经》[(p．257.2)《经集》955
ff．。]之一种，其中舍利弗问到比丘的生活，佛陀告诉他应当无畏，精进，不偷盗，不妄语，应当培养仁慈心等等。最后Vinayasamykkasse也许就那本被称扬的毗奈耶的本身，也许是一本赞扬毗奈耶的经文，其实也是一回事，象上座部增支部中所有的一本[
(P．257.3)巴利文《增支部》I
98ff．。]。上述的有些经典还有其他的可能性，但是这些鉴定是最可能的。至少没有必要在三藏之外去寻找我们现在所知道的阿育王选本，虽然他所使用的三藏版本我们无法看到。

虽然他的信也提到居士弟子，而阿育王所喜欢的经文完全是关于比丘的生活(除了关于妄语是可以普遍应用的，虽然它也是对比丘的告诫——佛陀之子罗睺罗)。然而这些经也论及阿育王所虔心遵奉的道德标准。像在他处一样，阿育王并不表示关心佛教的哲学，除非是在无执着视众生如己身这些道德标准的实践运用方面。他所专心从事的，或者可以说他要求比丘比丘尼和居士弟子集中努力的，是道行，而不是理论。佛教僧伽应当按照这些标准做得圆满无缺，用这种方法将它推广，及于一切在家人。

还有一套十道的敕令发布于公元前256年[(p．257.4)法敕五至十四号。布洛克101
ff．]。阿育王在这里表现他很高兴他的成就，甚至以此自豪——我们将会看到这一年有新的发展，它表示皇帝乐观的实现了他的宏伟计划，至少在国际范围获得一项主要的成功。开始他说：“善行(kalyà?a)是艰难的；开创善行是艰难的。现在我已经做了许多善事。今后我的儿孙后代，直到宇宙轮转，将要继续如此，做一切好事。假使谁即使摒弃其中一点，就会做出坏事，因为坏事是很容易的。”我们可以想到他在这里实际是嘱咐他的继承人，勉励他们继续他已经开创的工作。——“从前未设置大员(或大吏、大臣、部长，mahàmatra)掌管大法(dharma)。在我登极三十年后已经设置。他们负责与各教派交涉，监察大法，提高大法，以促进希腊、伊朗、犍陀罗、罗斯掘伽(Ràstrikas，属于信度地区？)、比丁尼伽(Pitinikas，可能属于现在的古贾拉特)和其它西部居民中与大法有关者的利益和幸福。他们负责主仆之间(读为bha?a+arya？)，婆罗门和富人、穷人、老人的利益和幸福，扫除阻挠大法的障碍。也要扫除帮助牢狱犯人在适当情况下获得释放的障碍……”

如是创设了一个新的高级衙门，于阿育王伦理系统有特殊意义的“护法院”(不同于一般的法律)。它与社会各部门都有关系，特别是关系到贫民和其它困难户。它的工作尤其注意合并于摩揭陀不久的西部地区，也许佛教比丘及其教义尚未以可觉察的程度达到那里(包括犍陀罗，也许还有信度，以及阿拉乔西亚的希腊和伊朗的属地，等等)。

在这套的第二片碑文中，阿育王说过去对于福利措施时常羁延，因此他现在作出安排，无论何时何地，关于人民福利，他可以从驻留人员那里随时得到通知。如果他颁发布施捐献的命令，或作口头宣布，而官吏拖延，或在议会中(parisat)发生争论或讨价还价(nidhyàpti)，他必须立即得到报告，无论何时何地。“我已经下了这个命令，因为我向来不满意我们的事业和福利调查，也因为我认为全体人民的福利是我的职责，而它只有这样才办得到，也因为没有什么更好的善行超过全民的福利。无论我有多么大的勇猛精进(paràkarma)我所求的是要偿清我对众生所负的债务。在此世我要使他们幸福，在来世祝愿他们到达天堂……”

阿育王其次是表示希望一切教派可以到处居住，因为他们都希望克己自制，净化本性。人们有各种不同的愿望和感情。他们或什么事情都做，或者只做某一点。对于一个缺乏慷慨、自制、清净本性、和知恩望报的人，坚定信神总是有抵抗力的。——末后部分颇为晦涩难解，但前一部分的意义和一般思想似乎是明确的：容忍和鼓励一切教派传播世界各地，因为都可以说是朝着两个自我改进的主要目标。人们的差异很大，那么，也许不同宗派的教义对于他们各有适宜

之处？对于最差劲的人来说，似乎光有虔敬心也比什么都没有要强些，只要信心坚定。最引人注意之点是阿育王除了容忍(在另外的地方阿育王详细讨论了)之外，阿育王还希望传播一切教派，鼓励传道工作。我们将会看到这样作是为了佛教：我们不知道他是否也打算传播婆罗门教，正命论和耆那教(他的敕令中提到的主要教派)。

这一套的下一个是前面(251页)翻译过的关于传法旅行的碑刻。后来阿育王接着说：“......人们举行各种祝福仪式(ma?ga-la)，为了生病、结婚、生小孩、或者出国远游等等。在这些场合妇女表演许多不同的祝福，都是琐细无用的。这类祝福很少效果，但是大法的祝福具有伟大的果报。它包含以善行对待奴隶和仆役，尊敬长者，对待众生要克己，对婆罗门和沙门要慷慨乐施，以及其它此类事情。那么父亲、儿子、丈夫、朋友、或熟人将会说这很好，这才是应当作的祝福——就其利益得以保全而言。此后在这个敕令的不同碑刻中有两种下文：(1)据说慷慨布施是善行，但是没有什么慷慨和恩宠(anughraha)赶得上法的赠与或法的恩宠。一个人对于任何事情都应该接受朋友，真心朋友，亲戚或同事的劝告：这是应当做的，这就是善行。通过这种善行，他可以自己到达天界。还有什么比升天更值得做呢？”(又像佛陀对居士弟子的系统教程(参看前187页)，关于对来世的无着，关于涅盘解脱等更高目标，这里也没有提到。这个敕令是对人民大众的：懂得更高道理的那些人不需要皇帝的训诲。)另外一种下文是(2)“当它成就圆满时，一个人会说：我还要再做(法的祝福)，因为其它祝福是靠不住的，它也许产生福果(由其它祝福)，但是也可能不产生。无论如何它是属于俗世现世的，然而法的祝福没有时间性：如果此世未产生福果，无尽福德(pu?ya)将会见于来世；如果此生已获福乐，那么两种善报都可得到，此生的福乐和来生的无尽功德......”(这里使我们忆起正统婆罗门礼仪所产生的看不见的影响终会结出果实，尤其是在天上；第二种下文事实上是在北印度(西北部)发现的，那里是婆罗门教的故乡，阿育王可能是故意采用婆罗门社会所熟悉的方式来表达自己的思想。)

下一道即这套的第六道敕令说：“天亲仁颜大王并不认为名誉声望有多大的意义，除了他希望有这样的名誉声望：现在和将来他的人民听从大法，举动行为符合大法......无论天亲仁颜大王所作的任何努力，一切都是为了后世，使将来完全无灾无难(aparisra-va)。现在的灾难是缺乏功德。但是这对小民和大人是困难的，除非通过最大的勇猛，舍离一切，这对大人物是更困难的。”因为在佛教的概念中后世指轮回中的来生，可以在地上，也可以在天界或地狱，而此世指的是当前这一生，我们把阿育王一切努力为了后世当做为了整个的将来，包括众生重生于地上，和重生于他处，这样理解也许对了。另一个可能，他所谈的只是他个人对来世的功德愿望，排除了对现世生活利益的任何希求，而以此作为榜样。

第七道敕令即第五道敕令第一种下文的重复，把它与另一种下文以及前面的部分连系起来，此外无其它内容。值得看一看阿育王如何以稍许不同的措词重申他的思想：“......没有什么慷慨布施比得上法的赠与，法的奖励，法的分享，或法的戚谊关系。在这方面它包括：善意态度对待奴隶仆从，听从父母，慷慨对待朋友、熟人、亲戚、婆罗门和沙门，不伤害有情之物。父亲、儿子、兄弟、丈夫，朋友、熟人、亲戚以至邻居将会说：这是善行，这是应当做的。这样做一个人于此世来世会有成就。由于法的这种赠与，会有无边功德。”

第八道敕令解释对一切宗派的容忍，继续发挥第三道敕令的思想：“天亲仁颜大王尊重一切教派，那些出了家的和在家的(即是说居士弟子和沙门一样：婆罗门也许也在内)。他以慷慨布施，以各种荣誉来尊重他们。但是天亲大王不认为布施与荣誉比得上提高价值(事物的精英部分)。提高价值有许多方式，但是它的根本是谨防自己的语言，那么就不至于尊重自己的宗派，而没有关系(即理由)地谴责别人。当有关系的时候，也永远应当处理得缓和些。对别人的宗派无论如何一定要尊重：这样作会大大提高自己的宗派，也帮助了别人的宗派。不这样做会伤害自己的宗派，也损毁了别人的宗派。因为无论谁尊重自己的宗派，谴责别人的宗派，完全(即仅是)出于对自己宗派的虔诚，以为他会宏扬自己的宗派，其实这样做反而挫伤了自己的宗派。那么，只有团结(samavàya)才是善道，然后一个人才听得进别人的教义(法)而且信服。那样才是天亲大王的希望，庶乎一切宗派都可以学得到手，都可能有好的传统(或好经典： kalyà?a àgama)。各地部派徒众将会说：天亲大王并不认为布施与荣誉比得上一切宗派价值的提高。有许多人从事这个任务：掌管大法的官衙......和其它团体。这样的结果是提高了自己的宗派，而且阐扬了大法。”

下一通敕令又是描述征服羯陵伽之战(前245页)。但是它有一段重要的后续部分。阿育王首先回忆第二号羯陵伽敕令(前251页)所陈述的对别人所加及的伤害应尽情容忍的政策。“无论谁造成伤害，天亲大王认为他应当受到容忍(或宽恕)，如果可能。即使在他的版图之内的森林部落，天亲大王也调停和解。他告诉他们根本(他的态度的)是悔恨(显然是为了征服羯陵伽)，使他们(也)知羞愧，而不杀人。天亲大王希望不伤害一切众生，自我克制，行为公平(samacarya)，温和大度。天亲大王认为这是主要的胜利：法的胜利。他在这里已经达到这种成就，而且远及于六百由旬的边疆(粗略测算离西部边界是2700英里，这就容易包括下面要谈到的在非洲和欧洲的希腊邦国)，那些地方是希腊国王安泰奥卡斯(Antio-chus,叙利亚的)，还有另外四个国王，名叫达拉马耶(Tulamaya，即埃及的托勒密二世)，安迪基尼(Aütikini，即马其顿的安迪俄那)，马伽(Maga，西勒尼的马加斯)，和阿里伽沙达罗(Alikasudara,伊庇鲁斯的亚力山大)；在南印有科陀(Coda)，盘底雅(Pà?óya)直至泰拉巴尼(Tàmrapar?i，锡兰)；同样的在这里大王的领土之内，在希腊人，伊朗人，拿巴加斯和拿巴波提斯人(Nàbhakas and Nàbhapamtis，尚未的确辨清，也许是乌底衍那(Uóóiyàna)人民和他们的邻居北犍陀罗人——苏伐斯图河流域)，波杰斯和比丁尼加斯人(Bhojas and Pitinikas，属于南罗阅桑和古贾拉特)，案达罗人(andhras，属于现在的案达罗，但是也许更伸展到西印度)，与派拉达人(Pàrakas，似乎在乌底衍那北面曾经有个派拉达，但是这里联系到案

达罗，也许所指的是一个南方未知民族)，无论在什么地方他们都尊崇天亲大王的大法教导。在天亲大王的大使没有到达的地方，他们也听说到天亲大王崇奉大法的行为，宣扬大法的措施，现在行动，将来行动，一切符合大法。他由此得到的是到处胜利。现在每个地方的胜利都具有欢喜(priti)之味。这种欢喜得之于法的胜利。但这是微不足道的欢喜。天亲大王认为伟大的结果是那种与来世有关的果报。法的胜利已经写下，目的在于使我的子孙不要认为还可以取得新的胜利。在他们自己的胜利中(在保持帝国方面？）唯有宽容与省刑薄罚必定使人们高兴，所以他们应该认识唯有法的胜利才是今生和来世的胜利。让他们一切快乐属于法的快乐吧，因为这才是既为现世也为来生，同无所失。”

这一套中最末的一道敕令只是一种跋文，说明论法的文章有简短的，中等的，和详细的格式，并不是每件事情在每个地方都编进去了……有些材料具有妙味(màdhuya)，故不嫌重复，使人民得以实行之，同时书写中也许有些错误(大概是要人们比较不同的抄本)。

拿起最重要的法的胜利的敕令，我们在其中发现阿育王对他的帝国政策最清楚的表白。如果照旧政策，照世界一般通例，他应当已经着手征服叙利亚，和当时在希腊统治之下从前波斯帝国的零散部分。既然在西方的方针大计和优势地位已经由月护王奠定了，同时希腊人又在闹分裂，这件事应该不很困难。希腊人无疑看到这一点，当阿育王指示他的大使们向他们阐扬大法的时候，他们力求维持热忱关系。得到仿佛赞许的反应，阿育王就归功于他们理解他的法的教导，然后在法的胜利中欢喜不尽。而真正的事实是，希腊人正在自己斗自己以追求帝国光荣的幻影，阿育王也许不觉察这一点，而更大的可能是期望他们逐渐聪明点。尽管他的大使们在希腊人中取得成功，而南方的大使和其它使节则得到更久远的业绩。最值得注意的成就是在锡兰的法的胜利。锡兰的帝沙王(Tisya)欢迎阿育王出家当比丘的儿子摩哂陀(Mahendra)充当大使，接受法教，也成了佛教徒。我们从锡兰所保存的上座部历史上得知此事：事实上这个部派当时在该岛变成了永久性国教，此后一直繁荣昌盛(现在仍然如此)，中间只有极短暂的挫折。这个部派追溯它的经典和注疏的传承从摩哂陀本人起始。正如阿育王的王子被认为曾经建立锡兰的比丘僧团，他的一个公主据说也建立了那里的比丘尼社团。许多锡兰人(Sinhalese)的贵族家庭(包括皇室)参加这些僧团，因此在当地人民中将它树立得很牢固。为了铭记佛教的传入，从菩提伽耶(Bodh
Gayà，证道山)斫来一棵菩提树秧，植之于锡兰。帝沙王以佛教君主身份重新登位；也许当时他也采用天亲大王的称号，它在锡兰历史中是由帝沙传下来一长串系列帝王的朝代名称。

锡兰是完美的，也是唯一着名的，法的胜利的成功的例子。结果锡兰成了摩揭陀亲密的盟友，交换礼物，而这个盟友全部吸收了征服者的意识形态，但政治上仍然完全独立。我们不知道南印度(科陀等国)是否有任何国王当了佛教徒，但可以确定从阿育王时代起佛教在那些地方也立定了脚跟。
　　上座部的历史[
(p．264)拉姆特《印度佛教史》结论320ff．。]记载系统地派遣佛教使团往印度各地，那一次也到了锡兰。他们描述全部行动是他们自己部派的功劳，正象他们表示阿育王本人尊奉他们的部派似的。其中也有些真实性，但是由于阿育王表白过支持非佛教宗派以及他的普遍容忍态度，我们不能听信这一派的记载把阿育王看做是一个上座部的排他性庇护者。然而我们注意到，所记载的使团派的地区，与大众部(和犊子部)对比起来那里的上座部大家熟知是曾经盛极一时的。每次派遣，像往锡兰一样，使团由五个比丘组成，即是说构成僧团，有资格执行大多数任务，包括授戒接纳新比丘入团，在“中国”
(属于北印度)之外，那里的比丘众多，须要至少十人才能举行授戒[
(p．265)上座部巴利文毗奈耶I 197,319。]。
　　该部历史叙述派遣使团到九个国家：锡兰，犍陀罗(连同罽宾，
喀什米尔Kasmira，Kashmere)，希腊移民，雪山(Himavant，即喜马拉雅，但显然限制在百木河Saladru上游，它可以通到喜马拉雅心脏地区)，阿般兰达伽(Aparàntaka，严格意义即现在大罗兹海岸，广泛意义包括古贾拉特和信度)，牦牛国（Mahisa，那姆陀河Nar-mada中游地区)，大罗兹特拉(Mahàrastra)，伐拿婆娑(Vanavàsa，卡诺达克邦北部)，黄金地(Suvarnabhumi，下缅甸，严格说即勐邦)。

值得注意的是摩哂陀率领的使团据说从维底沙河(Vidisà）或制多山(Caityagiri，义译为灵塔山，现在称为桑西Sanci)出发，该地离间般提和婆搓之间的达沙拿国(Dasarna)首都只几英里。这是公认上座部在那时期具有最大势力的中心地区。他也许取道后来成为该部派大本营的科陀国北部行走。虽然该部历史没有提到，看起来中道和迦叶(Madhyama and Kàsyapa)
率领往雪山的使团也是从制多山出发，因为那里的碑刻记载他俩的舍利保存在一座窣堵坡的坛子里。

遣往犍陀罗的使团由中际(Madhyàntika，音译“末田地”)率领，他在佛教其它部派中也是着名的，他们保存了关于他的故事，他在罽宾不但建立了佛教，而且开辟了文化，直到那时那里还是一片龙蛇之窟。特别是认为他曾介绍栽培很有价值的番红花，对于这片河谷是一种发达的财源。我们可以注意罽宾历史学家卡尔哈纳(Kalha?a)记载阿育王建设罽宾的旧都斯立那加(Srinagari)，即今天斯立那加市郊的废墟。罽宾此后长期是佛教的坚强堡垒。

希腊人民可能是帝国范围内希腊殖民地人民，特别是在阿拉乔西亚(Arachosia)。阿般兰达伽、牦牛国、大罗兹特罗、伐拿婆娑、形成沿着印度河西岸往下的一片连续不断的延伸地带，把佛法输送到阿般提之外，它也许迄于此时还一直是大法传播的西南方向的极限。没有其它佛法传播那么早到达缅甸的记载，虽然也没有什么不可能的理由。然而奇怪的是，这里没有提到东印

度，因为派往缅甸的使团必须从那里出发(还不能从锡兰)。缅甸历史当然接受关于他们国家佛教古迹的这种适意的故事。

至于东方，派到方加(Vaüga，即孟加拉国)和羯陵伽(和后来的案达罗)的僧团很像是由大众部组织的。奇怪的是科陀没有什么地位，但是它在佛教方面与锡兰是密切合作的。

因此我们看到佛教广布于帝国的绝大部分，南面还大大地超出了它。这种扩张部分地也许在阿育王在位之前就已经开始了，但是那样宏伟的使团战略似乎必须君临全印度大陆的皇帝的热烈支持才能获得成功。不管从前怎样作，我们从阿育王敕令得以知道这种支持，尤其为了在群众中普及佛教，所施于佛教僧团的最为优厚。佛陀至少在半打以上国家说法传教，创立一种超越政治疆界的运动，就此而论，佛教在根源上是国际化的。现在这个运动还局限在帝国之内，不过南方有其同盟者。但是它正在变成更充分的国际化，因为它确立在每一个雅利安国家之中包括遥远的锡兰，而且此外还发展到非雅利安的民族当中(达罗毘荼人、希腊人、也许还有其它，即使还没有缅甸的勐族人)。按照埃吉蒙特校正的年谱[(p．266)《阿育王在位年历》99 ff．]，派往锡兰的僧团于阿育王在位第十二年(公元前257年十一月)抵达当地。

在此同期，根据碑刻和佛教历史，阿育王从事另外一种方法传播佛教：在全国各城建立宝塔(st?pa，或译浮图、窣堵坡)。第十四年(255)的一座碑刻[
(p．267.1)布洛克158。]发现他在尼泊尔的尼加里沙加(Nigalisagar)扩建——不是“我们的”佛陀，而是在他之前倒数第二个佛陀(Konàkamana，拘那含佛)的寺塔，因为那时关于佛陀是一系列的佛中之一员的观念已经完全确立了(参看上面116页《大庄严经》论到其中的几个)。第二十年(249)他去朝拜兰毗尼园(Lumbini)，照阿育王在当地石刻[
(p．267.2)布洛克157。]中所称呼的“我们的佛陀”释迦牟尼的诞生地，他在那里宣布对该村人民减税，“因为世尊生于此地”。然而根据考古学基本证实了的历史记载他远不只有树立一座石柱和双倍扩大拘那含佛的宝塔。他打开多数原始佛塔，从中取出佛陀的遗留物。他把这些东西分为八万四千份，建立同样多的宝塔，以便将它们分配到他的帝国的全境，可以说是为佛法供奉它。照上座部传统所说，比丘近护(Upagupta)带领阿育王到所有与佛陀生平或神话有关的最重要地点。《文殊师利根本仪轨经》[
(p．267.3)拉姆特翻译了有关段落，(印度佛教史》263 f．。]
(Ma¤jusrim?lakalpa)记载树立石柱标明一切圣迹地点。借这种方法，使佛教变成全体人口可以感性接受的某种东西。在同一时期有一种运动，把它的教义化为故事和雕刻绘画的艺术作品，还有代表佛陀生平的象征物品，如莲花、菩提树、法轮、宝塔等等。
　　照传说[
(p．267.4)《阿育王譬喻经》；拉姆特《印度佛教史》262；《年历》123。]所有阿育王寺塔都是同时建立的，为了能做到(假定为了能够同时举行开幕式)耶舍(Yasas)比丘在首都华氏城(Pàtaliputra)一座大寺里，据说用一只手遮住太阳(作为指示信号)。埃吉蒙特认为这是指公元前249年五月四日在印度可以看得见的一次日全蚀。比丘们可能事实上预言过这次日蚀，而且安排某些重要的宝塔为它及时完成，此后斋夜(posadha，在望月之夜)仪式在所有这些地点都会举行。
　　公元前243年发布一套新敕令，都刻在石柱上[(p．268)布洛克161 ff．。]。
那是他在位第二十六年，你可以怀疑是否有任何态度变化反映在这些敕令中，任何思想的发展反映出阿育王实施大法以来的经验。然而就全体而论，这些敕令是再次肯定早期的思想，只有细节的调整，也许某些地方增加了对他的行政机构焦急难堪甚至忧虑的评论意见。

“……今世与来世很难兼顾(sam-prati-pad，调和一致，或得到？)除非通过无上爱法，无上验证，无上敬信，无上戒惧，无上精进(utsàha)。但是通过我的奉法的教育，爱法之心已经增长，还将逐日增长。我的官员，低的高的和中等的，行动若符于大法，与之一致，就足以劝诫反复无常之人(capala：这是一个新意见)。边疆大臣也是如此。这是法式仪轨(vidhi，也许表训诫)：维持以法，组织以法，造福以法，庇护以法。”
　　“……法是美妙的，但法是什么呢？它是少恶(或漏，如果àsin-aya等于àsrava
[无漏])，多善(kalyà?a)，慈悲，慷慨，真诚，洁净。我在许多方面也作出了智慧观的赠与。我施了各种恩惠于两足和四足类，鸟类和鱼类，足以挽救它们的性命，我还作了其它许多善事……”

“一个人将只看到善(在他自己的行动中)：我做了这件善事。一个人将看不到恶……——因为这是难于见到的。但是这也看得见：如果它是粗暴、残忍、愤怒、骄傲、妒嫉，那么就叫做堕恶道(或入有漏法)。让我不要因此原故而屈服吧。那是应当坚决看清的：这是为了此世的福利，或者勿宁说这是为了来世的利益”

“……我的检查官们对人民当中千万众生负责。我授权给他们采取行动和施行惩罚，使他们可以受到鼓励而无畏惧的继续工作，可以带来利益和幸福给人民和国家。他们知道什么造成幸福和痛苦，和法的代理人(yukta，也许就是258页中与大法有关联的那些人，他们可以是地方上身居官职的人员，或者只不过是对阿育王的纲领的同情者)一起将会严厉的告诫人民和国家，使他们可以在今生和来世受益得利……可以希望应该有一种实际的(尤其关于法律程序)和处罚的公平(samatà，平等性)。这一直是我的修行实践：对已判死刑的在押人犯，给与三天宽限；亲戚们可以居间调停说情挽救他的性命，或者已经没有命了他们可以为来世举行功德布施或者持戒……”

这套敕令中的第五道列出不能杀害的动物名单(大多数的野兽不能用来作食物：那些用作食物的

曾经是较早的敕令的题目，鼓励戒绝以动物充膳)，并附有其它法律保护动物不受伤害。这套敕令结束时再度申明全世界的福利快乐是阿育王所关心的，人民无论远近他都看做是自己的亲人，他曾经以各种方法荣宠一切教派，但是他认为最主要的事是自己到他们那里去。

这里我们注意到一般的非暴力政策并不排除严厉的法律措施和司法的强制性，甚至使用死刑。很难说这是不是阿育王政策的一种新发展，是由于温和的实验未曾产生所愿望的结果而来的。我们确实知道阿育王并不是乌托邦的非现实主义者，像有时被人们设想的那样，但是他非常仔细的分辨无论他怎样焦急无奈也总是想达到的那个最高目标和摆在他面前实际情况的差距。如是有人认为他应该对于在他死后半世纪中开始的摩揭陀帝国的衰落负责任：说他完全放弃战争，破坏了他的军事力量，让边疆向希腊的野蛮人敞开了大门，他们迅速利用这种形势，同时有好几个省又被地方冒险家攫取去了。笔者在一本早期发表的着作[
(p．270.1)渥德尔《论初期佛教与当时其它思想体系之间的关系》46，脚注。]中曾主张，阿育王的政策与此相反，他接受佛教并企图实施，不是帝国危机的原因，勿宁说是他所面临的问题的结果。那是真的，他自己表示过对战争中大屠杀的恐怖，这在我们现代的标准看起来似乎是小事情，但同时他也不放弃他所说的胜利。因为相信战争是错误的方法，也许更深一层的看到战争根本不是达到任何对全部所知世界最后和永久胜利的手段(波斯和马其顿最近历史可能已经给他揭露此点)，他寻求一种更好更有效的办法达到同样的目的，或者至少达到如果不是由某一个皇帝，也是由大法普遍统治的修正了的目的。
　　第二年(242)被定为另一套一般敕令[
(p．270.2)布洛克168ff．。]的日期(但通常编为前一套的第七号)这是现在所知的最后一套那样的敕令，然而迄今只是发现附在前一套的一根石柱上。

在其中第一道敕令中阿育王说，过去帝王曾经希望兴起大法，但它始终没有兴起。他不知道怎样才可以促进大法来个飞跃(
abhiud-nam)，他想到要使吟诵大法，不失听众，想到用各种方法，大兴法教。他也创造了法柱和掌法大臣。在第二敕令中说到他曾经下令，种植榕树于大道之旁，给动物和人们遮荫，还要种植芒果园。他曾下令每隔半克罗沙(krosas，稍长于半英里)凿一口井(或蓄水池)，还要建休息处。为了动物和人的方便(或利益)到处设了许多水井(更普通地说是饮水处)。但这个利益是轻微的，因为过去帝王和他自己以各种方法使世界快乐，有了通向幸福之路。他做这些为了他们(人民)将要因循奉法(也许就是说，他给与物质保证，期望作为奉法行为的基础)。在第三道敕令中他又提到奉法院大臣，他们周旋于一切宗派之间，于居士弟子之中，像对出家人一样的。他命令他们从事福利工作，为了僧团(佛教的)为婆罗门，正命师和耆那教，以及各种宗派(这里我们看到阿育王将这四种看做主要宗派，可能还是按照重要性的次序；事实上这几个就是我们迄今所知的任何碑刻中仅有的举出名称的宗派)。为每一宗派都设置了高级官员。这几位和其他官员从事分配他的布施，以及受到鼓励要布施捐献修行大法的后妃王子们的赠品，那么在人民中，慈悲、慷慨、真诚、纯洁、温和、善良(sàdbava)诸德将会流行兴盛。

其次阿育王说到，他所作的任何善事，都是为人民而作的，为了使人民遵照实践(照他的例子?)，将符合它而行动，那么将促进：听从父母，听从尊长，效法年长者的行为，同情(或结合)婆罗门、沙门、贫民、受苦者(或弱者)、下至奴隶仆役。最后有两种方法兴起人间大法：一是规范大法，二是劝喻(或呼吁[nidhyàpti]；这个想法是促使人民考虑他的行为)。但是在这方面，规范大法是轻微的，劝喻较重大。他作过许多法的规定，例如某种某种动物不能杀害，但还是通过劝喻(诱导)，人间之法，如不伤(avihiüsà）生灵，不害性命，才获得更大的兴盛。他重申他做这些是为了他的子孙后代长久依例而行，只要日月存在……这个弘法的文章，凡有石柱石碑之地，应当到处摹制，庶可永垂不没。
　　一切有和其它问题的分裂
　　有一道不载日期的特种法敕[(p．272)布洛克152
f．。所有三种拓本接近开头部分都残缺不全。日期可能剥蚀磨灭了。]，埃吉蒙特认为是比我们上面刚读过的更后期的石刻(否则就是现在所知的最末的一片，可能的例外是另一片漠糊不清的无日期的碑刻，它是为了纪念第二皇后主办的一次布施大会，否则我们还不知道有这个第二皇后)。它关系到僧尼社团的分裂问题。阿育王希望僧团长期保持一致，遂规定任何僧尼搞分裂僧团的活动应该让他们穿白衣服(平民服装)住到僧舍(僧团的)之外去，换言之即是驱逐。掌法大臣必须在他的管辖区的僧尼中，也在居士弟子中，宣布此事。

显然其意图是要世俗的当权派强迫分裂主义者过世俗生活：很清楚佛教团体本身没有权力阻止分裂集团脱离出去，即使被他们开除，也还是作为一个他们自己的团体而继续分别生存。这就是有记载的几次分裂所明白出现的情况。然而阿育王的措施显得包含着危险，因为他似乎授与他的官吏一种权力，来干涉双方在社团内部的争端，而且决定哪一方应当开除，如果他们不能和解。实际上佛教历史记载阿育王大臣的干涉造成了灾难性的后果，当然是由于超过了他们的指示的限度。

我们不知道阿育王面对佛教徒已经分裂至少成为五个部派这样的事实打算怎样办？就其容忍佛教以外的各种宗派看起来，难道就不能容忍内部的派别吗？显然他给每个宗派提高价值的想法包括防止内部纠纷，可能他认为这是实现佛陀自己的希望，因为在毗奈耶中有很多计划防止分裂的立法。我们可能发现他对已经存在的部派中比较喜欢哪一家吗，如果有的话，在各部派中宣称与这位皇帝关系密切的是上座部，该部记载他直接干预僧团的事务，首先是通过一位大臣，有点笨手笨脚，后来对该部派有了满意的结果，因为支持他们反对一批持“妄见”者，然后这一批比丘被开除还俗了。他们说这次事件由于三藏的第三次结集而结束。一切有部也声称有特殊关系，因为引导阿育王进香朝拜的近护是他们一派的领袖。其它部派似乎没有直接纪录，

只有在后来的大乘历史，如多罗那它(Tàranàtha，十七世纪西藏佛教史家)的着作中的叙述也许部分是来源于他们的记载。这些记载并未纪录任何分裂、斥逐和结集之事，只谈到阿育王为僧伽团举行了一次无遮大会(pa¤cavarsa)。在一切有部和大乘作家的记载中有相当多的混乱，特别是由于他们根据早期材料编写历史叙述时，一般都把法阿育和黑阿育混同起来了。然后一切有部记载了一次分裂，皇帝作出决定反对他们，他们被驱逐退隐到罽宾去，后来罽宾和犍陀罗一起成了他们的坚强堡垒。然而这些分裂看起来并非别的事情，不过就是第一次分裂，当时大多数僧众在难陀王的支持下，自己建立了大众部[
(p．273)我们完全根据波利奥。]。如是一切事情，从黑阿育王时代的吠舍离事件起直到法阿育王在位时期的那些事件，一起被浓缩于一个朝代之中。

对这些混乱的证据最可能的解释，正像柏利奥(Bareau)所判断的，阿育王与上座部(非大众部和犊子部)结合密切，正是这个部当他在位时，遇到分裂的威胁。这次分裂是属于一切有部，即一切存在学派，它在此时退出上座部。至于分裂日期，我们可以遵照埃吉蒙特，不管上座部传统所称(阿育王十八年)，而把它放在他在位的末期，可能是公元前237年，这也就是分裂敕令的日期。我们必须注意，上座部的传统没有把这件事说成是一次分裂，简单地当做驱逐几名本非佛教徒的成员，他们是外道信徒钻进到这个受荣宠的僧团里面来的。他们被开除不是由于戒律的原因，而是由于执持关于形而上学问题的妄见(非佛教的)。现在事实上正是一切有部时常受到攻击，说他们所持观点与婆罗门教的数论(Saùkhya) 哲学
(一种“常见”)分辨不清。如果阿育王以实行斥逐与贬低到在家人身份的威胁来反对他们，那么上座部也不会记载为他们僧团内部的一次分裂，虽然事实上被开除的比丘们逃避了还俗，退隐到帝国的遥远地区，在那里继续维持他们的僧团。既然他们过去曾经是阿育王在位初期受恩宠的统一的上座部的一部分，所以他们保存一个传统，说那就是他们自己部派的比丘近护，皇帝得到他的指导，做了许多弘扬佛法的出色工作。而另一方面正统的上座部，按照埃吉蒙特的说法，杜撰出一次真伪难明的第三次结集，再次肯定他们的纯正统和连续性，同时把日期倒填在派遣使团到锡兰的时期，使在这个岛上他们的部派直接从这次正统结集生长出来。

一切有部由以得名的特殊教义理论是主张一切法(一切自然法则的因素，到此时已被分类列举于阿毗达摩中)都存在，也即是说都属于“有”，而且更进一层说这种存在即有也包括过去和将来的法。与此相反，正统上座部维护旧观点，认为关于过去的法，只有那些尚未产生果报的行为业力在任何意义上可以说是存在或有(这种意义是说仍然要产生果报)，但是即使这些也不能视为和现在的法一样是本身存在的。没有什么将来的法可以说是存在。所有佛教的那些部派及时对一切法作出分别，归于两大范畴，存在的法和不存在的法，他们有时被称为分别论者(vibhajyavadins)，与一切有部相对立(大众部和犊子部像上座部一样都是分别论者)。一切有部的批评者指出，如果说过去的法继续存在，这就含着“常见”或永恒主义，等同于此时期在婆罗门中已经编造出来了的数论学说，主张宇宙由永久的灵魂和永久的物质所构成，一切结果预先存在于它们的原因之中，一切原因继续存在于它们的结果之中，所以原始的最初的物质永远存在于它的变化物或结果之中(这种理论导源于郁陀罗迦[Uddàlaka]的学说，原始的存在和由他演变的一切事物)。也许值得注意的是，这种理论竟会引起佛教徒中的一次分裂。我们仅能指出，这正是编撰阿毗达摩的时期，它是关于宇宙的自性，关于什么是存在，以及佛法要素的因缘程序的综合陈述。结果一种有几分形而上学化的分歧在当时僧团间的辩论中隐约出现，逐渐扩大。这些部派现在已经超越了佛陀所陈述的教义理论，提出一些论点，这些论点佛陀在经文的对话或讨论中并未明白言及，甚至没有被暗示过。大众部和犊子部也经历过类似的分歧，结果也在此时期出现分裂。

好象没有什么有效的证据可以指示本次分裂之后这段时期其它部派分裂，以及大众部大略同时分裂的精确日期。在犊子比丘(Vàtsiputra)已经提供他的部派一种九分毗昙之后，他的信徒们着手研寻契经，进一步发展它[
(p．275.1)拉姆特佛教史587。]。然而这些阿毗达摩的研究结果，不外乎是产生四个新部派：由于不满意九分毗昙，他们每个部派都增添各自的新经文来补充教义理论的陈述[
(p．275.2)拉姆特佛教史209。]。这四家新部派称为法上部(Dharmottariya)，贤胄部(Bhadrayà?iya)，正量部(saümitiya)，和密林部(Sa?nàarika)。关于他们的情况知道的很少，除了正量部，他所专有的阿毗达摩原文，《缘起设施论》(asrayapraj¤aptisàstra)或《正量论》(Saümitiyasàstra)凑巧保存在汉语译本中[
(p．275.3)K．Venkataramanan的英译本发表于世界之声年鉴卷五1953。]。这些部派或犊子部本身似乎再没有其它任何原典保存到现在。现存正量部原文的一个特殊主题是对“人”的(一种基于五蕴的概念，并不异于五蕴)的特别解释，很可能它的对手部派相应的特有原文也是处理这个问题，每一种都采取各自的方向。产生这四个部派分裂的传统日期是佛灭后第三个世纪的中期[
(p．276.1)世友《异部宗轮论》。]，大略相当于阿育王在位时期。在更后几个世纪中这些部派的主要中心似乎是在西大罗兹掘、古贾拉特和信度等地。

大概在同一时期大众部产生了一个新分支(从一说部分出来的？)，说出世部(Lokottaravàda)，属于他们的起码有四种印度语言的毗奈耶原文保存到现在，前几章曾引用过，特别是关于佛陀的生平，用以代表大众部传统(《大事记》(Mahavastu)，《戒本经》(Prati-moksas?tra)，等等)。这个部派的名称表示超验学派，同时表示佛陀超越经验世界的本性[(p．276.2)真谛(MCB I
45)说他们(与一说部相反)主张只有超验的法(也包括道)是真实的；而世间法不过是从虚妄颠倒中得来的暇安立的概念；比较高楠的《佛教哲学精华》P.118。]。
在得涅盘上也许一切部派都同意他是超经验的，但是这里争论的问题是，在某种意义上说，是

否他在此生之前，在出家在诞生之前，已经是一种特殊的存在，一种超经验的存在物。我们不知道说出世部沿着这条玄想的路线到底走了多远：它的最后结果是引导到大乘对于佛陀性质的超经验主义观点。说出世部的主要贡献似乎是它的非正统毗奈耶经文《大事记》，它也许是首先充分全面地收集有关佛陀传记，包括很多本生故事(jàtakas)的一切传说成为一部巨着(即使如此，它也没有使它的故事超过了访问迦毗罗卫和罗睺罗出家之事——参看前面第56页；显然它事实上扩大了原始毗奈耶关于建立佛教僧伽的叙述)。这本书传到我们手里是由于这个事实：它得到大乘佛徒的眷顾，因而保存在尼泊尔的大乘藏书之中。现存的大事记原文也许是几个世纪编造佛法理论逐步形成的一本作品。它申述甚至佛陀的身体也不是俗世的，而是超验的(一卷167页)，他的行动虽然像是人们的通常行为，可是仅只为了合乎习俗，并非出于实际需要。他，在这种情况下勿宁说是复数的诸位佛陀(一卷168页)，从来不感到疲倦，虽然他们要符合习俗而躺下，他们也洗脚，虽然灰尘粘不着，如此等等，他们的每件事情都是超验的(一卷159页)。

显然在一说部发生超验分裂之后某个时期，大众部的另一个支派鸡胤部(Gokulika，或Kukku?ika或Kaurukullaka)抛出两个再分支，多闻部(Bahusrutiya；也许首先分出)和说假部(Praj¤aptivada，照真谛的说法，它是从多闻部中间退出来的)。这两个部派似乎发生于阿毗达摩式的讨论(鸡胤部在这次讨论中相信已经分化而显得特殊了)。它们的起始日期最可能的是元前三世纪向尽之时。多闻部名称的意义是博学，是一位名叫祠皮衣(Yàj¤avalkya)的比丘创立的[
(p．277.1)照真谛所述(MCB I
48)祠皮衣可能是佛陀的亲传弟子，曾经听过所有的佛陀说法，但在佛陀涅盘期间。他深深的入定了，两个世纪之后才出定。他发现大众部借众对三藏理解的很肤浅，如是讲解三藏的深奥意义，因此造成一次分裂。与这个神话很一致。祠皮衣的部派主张一种特殊的教义，说人的生命依靠禅定可以无限延长(也许靠四神足)。]，说假部名称表示概念学派(论假施设，比较前110页)是某一位大迦旃延(Mahàkatyàyana，这个名字也许只是代表一种权利要求，说它导源于佛陀的同名大弟子，参看219以下各页，因而所传是佛陀的原始教义)所创立的。像鸡胤部一样，多闻部也主张[
(p．277.2)胜良的论文《师子铠的成实论》1974。]所有的受蕴都是实在的苦，所有的法都是虚妄，唯有涅盘是无妄，是究极的真实。五蕴是实在的，但都是苦，那也是实在的。但是五蕴是无常的，体认到这一点就是“空”的知识，它们的寂灭就是它们的“无我”。甚至“空”的思想在“无余涅盘”中也会消失。这一部派的特殊理论，照世友(Vasumitra)的说法，主张佛陀有一种超验的教义，为无常、苦、空、无我、寂灭五个词语所代表，具有产生道的神力。其余部分是他的世俗说教。

现在似乎找不到任何说假部的原文。根据世友的叙述，真谛(Paramàrtha)的注解，和吉藏(Ki-tsang)的疏释[(p．278.1)世友《异部宗轮论》波利奥的译本。JA
1954,247f．;拉姆特佛教史208所引注释。]，我们得以知道他们有一部特殊的《阿毗达摩论》(abhidharma
sàstra)，它分别契经中不同种类的陈述，与所涉及的不同身份的对象，来解释契经。他们在佛说经中实行将“真谛”(paramàrtha)与“世谛”(saüvrti)分别开来(参阅前150页)，即是说将哲学的真理与日常的所谓真理分别开来。可以猜想他们因之而脱离原派的独特理论显然是在佛的说法中分别所说及的实在法(tattva)和假施设(praj¤apti)的不同。后者不过是些语言名词，不足以显示究极的实在(但是可能指示表面现象)。所以十二入(àyatana)，即六种感官知觉和六种外界对象都是不真实的，不过是主观概念——十八界(dhàtus)也一样的。另一方面五蕴(skandhas)是真实的，所以苦也是真实的。显然他们在讨论因缘的那些契经中设置各有分别的陈述范畴。

阿育王时代的梵呗诗歌

上座部三藏中保存了一首诗[(p．278.2)《长老颂》537ff．；比较《大史》V.154
ff．。]，据说是阿育王的出家为僧的弟弟帝沙(Tisya)写的，韵律似乎符合这个年代。摘录如下：

逍遥自主，而寂寞孤零，
我迅速跑进，愉快的小树林，
它给我喜悦，给我庇荫，
为了我这个苦行僧，时常看见野象的来临。
山谷流泉，澄澈清凉。
灌我手足，拔步而行，
徘徊林间，身心精爽，
遍地鲜花，目不暇赏，
我穿越无明，坐于山巅之上，
凉风馥郁，吹拂在我身旁。

与阿育王思想更有密切联系的是收在小阿含中法护(Dharm-apala)的诗篇。这是一本诗选的集子，它摘取契经中更原始的材料，加上润色的诗句。其中大多数由一个单独的四行诗节，或一双四行诗节所构成。他们或许属于远不相同的年代，而它们的上座部底本[
(p．279)巴利文小部《法句经》，末尾标出诗颂号码。]的一般韵律结构指明公元前三世纪初是一般年代，这本诗选的重要之点是它的通俗非专门性，表现佛教的社会理想，与阿育王正在尝试实施的政策和道行非常协调一致。下面是少数的几节：

仇恨不能用仇恨来解决，彻底来说，
不仇恨才能解决它们——这是永恒的原则。 5.
一堆鲜花可以扎出很多花环，
你在人间世，做出很多好事也不难。 53.

花朵的芬芳，不能逆风而上，
无论檀香、木香、还是素馨香。
只有善行的芳香可以逆风而上， 54．
不要小看罪恶，说“它碰不着我”。
一只水缸，一滴一滴，逐渐满溢。
一个痴汉，也逐渐充满了罪戾。 121.
谁伤害一个无害之人。
他本来纯洁，毫无可责。
这种罪行，又回到愚夫的本身，
好像迎风抛掷着灰尘。 125．
人人畏暴行，生命谁都爱惜，
应将他心比己心，不要杀生，
不要唆使杀人， 130.
这个蠢汉长大了像公牛，
肌肉发达，但是智慧一点也没有， 152.
容忍是高度的苦行，还有宽恕；
我佛会说，涅盘寂灭，高于一切：
伤害他人，他不是出家修行，
凭凌他人，他不是地道沙门， 184．
让我们活得快活，在仇恨者之中而无仇恨，
在怀恨的人们之中，我们自在度日，无恚无瞋！ 197．
让我们活得快活，我们无须财产，
每日餐食“欢喜”，像极光净天之神！ 200．
征服产生憎恨，给被征服者惨痛与悲哀，
和平宁静始终欢乐，何不放弃胜利与失败！ 201.
健康是无上的功德，满足是无尽的财富，
信赖是最好的亲人，涅盘是最高的幸福。 204．
善人老远也看得见，好像喜马拉雅的山巅，
恶人老是看不见，即使近在眼前，也像
黑夜射出的一支箭。 304．
像芥子挑在针尖，像莲叶上水珠滚滚，
谁不恋恋于乐欲，我将称之为婆罗门！ 401．
下面是发现于本生故事中(巴利文小阿含v
438)一节很有意义的诗，似乎属于此时期或稍后：
天空向四方伸展，远而又远，
地面辽阔，也很遥远，
大洋的彼岸，他们说更加渺远，
啊，大王，还有远于此者，他们说
法力无边，无论实话还是谎言。

相应部中戏剧性对话经文主体部分的年代也许可能定在这个时期，这些经文戏剧性的显示佛教理想和其它较差劲的理想的对比。也许这些是为了阿育王在一道法敕中说到的所谓好的集会而准备的(参看前252页)。相应部第一卷大约有300段散体与诗体错杂的经文，所以被后来的注释家归入一类称为应颂(geya，音译只夜)，字面意义是“应当唱的”。就这些片段经文性质而论，“唱”字似乎不很适当，我们也许应当把它当作“应当表演”来理解，这样会更恰切(这是一种猜想[(p．280)参看《印度通俗文学》I P.156, II
P.57。]，传统上并未纪录这些经文的那种表演，而注疏解释它们也没有表示与其它诗体经文有何差异)。差不多所有这些片段都是问答形式，尤其是偈颂部分，是由不同的人物角色唱出来的。其中大约有六十段经文在表现上更加戏剧化：不是表演天神向佛陀提出来的崇高理想默默地鞠躬致敬，反而表现了无瞋忍辱等等理想与流行于世俗社会的价值观点之间一场实际冲突。

天神与魔鬼的战争是古老的婆罗门神话的流行主题。有些相应部诗歌将它们吸收改写以适合佛教的目的。例如其中有一章[(p．281)巴利文《相应部》I 221
f.]，发生了一场战争，天神胜利了，魔王被俘虏捆绑带到天神之王天帝释(Sakra，即Indra)的面前。当他被拖进帝释的宫殿然后又拖出来时，这个魔鬼对天神之主大叫大骂(叫骂些什么话，经文未举出，这段散文部分只是描写行动，但注释补充了例子：“小偷！傻瓜！蠢牛！笨驴！我们下次要打败你！”)帝释面对他的谩骂保持缄默，因此之故，他的大路御者马太黎(Matali)责备他，如是一节对话诗发生在他们之间：

马：帝释陛下，你是害怕，或是软弱，对他容忍，听着粗话，出自维摩希群(Vemac?trin)，那个魔鬼的帝君？
帝：非因恐惧，不是软弱，我忍受着维摩。有识之人，如何互骂，同一个愚蠢的恶魔？
马：傻子越来越凶，如果不去制止，
所以聪明人对付蠢汉，处罚不惜凶残。
帝：我想这是制止愚人之道：他知道别人被激恼，应当自己镇静，不急不躁。
马：这种宽容我看是过错，婆萨婆(帝释)：

蠢人认为“由于畏怯，他对我无可奈何”。这木脑壳像一只公牛，更要欺负你，如果你要逃躲。

帝：他满可以那么想，或然或否，“由于懦怯，把我无可奈何”。
——没有什么利益更大于忍耐，它是最高利益之所在。
他是强者，如果实在，对弱者必须忍耐！
——那叫做最高的忍耐；对弱者永远加以忍耐！
那种力量叫做懦弱，它是愚者的力量；
那种力量将无敌，它是真理保护的神力。
双方中的劣败者，是那个以暴易暴者。
谁不以暴易暴，他将打赢这场仗，一场最难取胜的仗。
他带来两方面的利益，自己的和别人的，
如果知道别人被激恼，自己要清醒安静，丝毫不扰。
这是医治双方的良方，医好自己，也医好别人。
人们会想到：“他是个呆子”——如果他们不认识什么是
真理。

这确实相当地脱出了天界之王，远古雅利安人战神因陀罗性格的谱儿。但在佛教经典中他总是表现为一个善良的佛教徒：佛教徒认为婆罗门在吠陀中误解了他，歪曲了他。

另一段诗[(p．282.1)巴利文《相应部》I
50f．]是一篇婆罗门神话的变文，内容是有一个魔鬼想吞日月引起的日月蚀。在原先的神话中这种袭击是无害的，因为魔鬼在先已经把它的头砍掉了(虽然它仍然活着)，所以被吞掉的神又立即出现了。在佛教的译文中，日神(或月神)倒是以一节诗向佛陀呼吁请求帮助。然后佛陀谴责魔鬼(用一节诗谈慈悲)，他不能够抗拒他的话，如是释放了他的牺牲品。

甚至涅盘也可以用戏剧化来表演[(p．282.2)巴利文《相应部》I
133。]：死神走近比丘尼优婆莎罗(Upacala)问她：“你希望往哪里投生？”她回答：“无论哪里投生我都不希望，先生。”如是死神口号一节诗如下：

“有三十三天，夜摩天，兜率天，化乐天(Nirmà?aratis)和他化自在天(Vasavartins)；
让你的心，立志往彼，在那里，你将快乐欢喜。”
优婆莎罗：
“三十三天，夜摩天，和兜率天，
化乐天，和他化自在天，
都被你捆绑了，用你的镣铐，
向死神的掌握之中，一再来到。
全宇宙是一团炽热，正在燃烧，
宇宙是火焰，不断的震撼，
不震，不撼，而不为众人之所求，
那里死神到不了——我的心倾注于彼所，永不动摇”

然后死神，这个坏东西，很不快乐，垂头丧气，想到：“这个尼姑优婆莎罗认识我！”连忙隐身不见了。

未成道的佛陀受到死神的三个女儿“欲望”、“不满”、“烦恼”的诱惑的通俗流行的场面也在这本诗集[(p．283.1)巴利文《相应部》I 124ff.
。]中间发现了。她们责备他不友好，可是他告诉她们他的目的是要击溃亲爱甜密外表的敌军，得到利乐，心的和平，智能和真幸福。

大实验的结果

有证据表明阿育王在位最后几年，除了佛教僧团分裂之外，还遇到许多严重问题。这里我们只有很晚期的佛教历史指导我们，主要是上座部和一切有部，至少说它们都倾向于夸张[
(p．283.2)参看埃吉蒙特的各种讨论；拉姆特佛教史269ff．。]。在公元前244年，也可能是240年(所以正当最后两套石刻之前或之后)，他的正皇后善无续(Asaüdhimitra)逝世。她曾经是个忠诚可靠的朋友，热心佛教事业，她的丧失是皇帝的灾难。在前240年(或照其它系统是237年)他捧起帝舍罗叉(Tisyaraksà）登上皇后位置。她借给他治病，得到宠幸，对他有支配影响。她妒嫉阿育王献身佛法，三年以后她把证道菩提树给破坏了，虽然不久后得到恢复。据说她曾经爱上了她的继子拘那罗(Ku?àla)，当时已立为太子，当她遭到拒绝，她迫害他，造成他的失明。这种伤害会使他失去统治的资格，所以她有这个动机，想夺去他的继承权，好让自己的儿子当皇帝。然而她的阴谋失败，而且被揭露了，似乎在阿育王害病最后期间，实际掌权的是拘那罗的儿子桑宝丁(Saüpadin)或桑卜拉底(Saüprati)。关于拘那罗故事的现存主要佛教资料《天业譬喻经》(Divyàvadana)实际说到桑宝丁当了推定继承人，后来确实继承了阿育王，当他死后(公元前232年[
(p．284.1)《天业譬喻经》430,433；耆那教传统(见黄金月《最胜录》IX
49—54)也将桑宝丁作为阿育王的继承人。])。其它资料，包括婆罗门的历史，关于继位者举出各种不同互相矛盾的叙述，有的说拘那罗实际临御八年，有的说另外一个孙子十乘王(Dasaratha)继承了阿育王。后者在一座石刻中实际纪录了已经在位，曾赏赐正命论者开凿的窟室。这种最终的复杂情况表示帝国分裂了，拘那罗统治犍陀罗和西北印度(在文学上他与西北印特别有关系)，而十乘王统治东印度。另一种可能是由阿育王的儿子孙子们联合统治[
(p．284.2)一种贵族联合统治。见憍底利耶《利论》I. 17.53．。]。

无论哪种情况，后来的历史学家，特别是《往世书》(我们关于阿育王以后朝代的主要资料来源)，没有弄通他们之前的记载中的真实情况，如是在他们最后制订出来的年表中作出武断而且矛盾的结论。

根据佛教的资料，拘那罗镇压过犍陀罗的一次叛乱，后来，显然是阿育王死后，还对希腊人打了一次胜仗：这次战争认为是反对巴克特里亚(Bactria，今阿富汗境内)的希腊移民，他们背叛叙利亚的塞琉西兹王(Seleucids)，因此作为后者的同盟军而参战。较可疑的传说要他对建立乔斯坦那(Gaustana，新疆和阗)的印度(犍陀罗的)殖民地负担责任，说他镇压犍陀罗的叛乱时，直接或间接地由那些逃亡的流放者所形成。

桑宝丁表现为全帝国的统治者，如果不是立即在阿育王死后，那么至少就要在七年之后。《天神譬喻经[
(p．285.1)p.418。]》说阿育王的继承者(桑宝丁颇符合)不是佛教徒。事实上他是个耆那教徒，而耆那教的传统[
(p．285.2)拉姆特佛教史284。]说他甚至在非雅利安国家为耆那教僧众建筑僧寺，暗示他支持耆那教使团至少到了南印度(达罗毘荼)。所以在某种意义上说，他是他祖父工作的继续者，但是他的支持也许限于某一个宗派，当然他不喜欢佛教徒。
　　公元前215年舍利舒伽王(Sàlis?ka)继承了桑宝丁，照婆罗门传说[
(p．285.3)拉姆特佛教史284
f．]，他是一个罪恶的统治者，照他们理解的，他反对大法，虽然假装着奉行大法(dharmika)，而且树立他所谓的法的胜利。虽然他继续执行阿育王的政策，或者自称如此，而且他还很可能也是佛教徒。可惜关于他的统治似乎再没有留下什么记载，除了模糊不清的出征叙利亚的安泰奥卡斯三世(Antiochus
III)，他在镇压了巴克特里亚的殖民者之后，于前206年再度跨入印度(上库巴河Kubhà流域，古称喀比索河Kàpisa)，与某一位幸军王(Subhàgasena)重申友好(可能是舍利舒伽王驻犍陀罗的总督或王子)。此事似乎暗示印度总督又来帮助同盟者塞琉西兹对付叛乱(供给他的大象)，但是有人主张在这里应当看到希腊人人侵非军事化的印度帝国的开端，同时也要看到对不切实际的所谓法的胜利使边疆空虚，保卫不足，而引起的婆罗门的反抗运动。

在舍利舒伽王之后还有三个孔雀王朝的皇帝登位，但只是极短时期，分别为七年或八年，这暗示他们不稳定的地位。他们最后的一位坚车王(Brhadratha)于前180年被他的军事统帅差友（Pusyamitra)所推翻，然后以将军(senàpati)的名义进行统治。差友王支持婆罗门教，恢复古代的礼仪。佛教的传统说到他对佛教的迫害，但似乎夸大了。然而法的胜利毕竟中止。

造反的巴克特里亚的希腊人于前197年成功的脱离叙利亚而独立。他们和印度人同时也和塞琉西兹作战，大约当差友王在印度发动叛乱时期他侵入印度西北部和犍陀罗。也许印度军队的叛乱是由于它的无能，抵挡不住这些侵入而引起的，这都是源于孔雀王朝法的胜利政策之下的积弱形势。差友王宣称他彻底打败了希腊人，但实际上当他在位期间希腊巩固了对犍陀罗的统治。在他的末年，他们更向前推进，征服了婆亥伽(Vàhika，现在的旁遮普省)。我们发现一个很有趣的现象，当差友王恢复婆罗门教作为他的帝国的统治思想，而希腊人倒是采纳了佛教。这种混乱形势使我们想对阿育王大实验的结果作出任何简单的概括非常困难。有人认为舍利舒伽王及其继承者为了实施阿育王的政策实际解除了帝国的武装(也许让边疆不作充分戒备，根本不属于阿育王的政策)，所以带来了巴克特里亚人的入侵和大将军的叛乱。可是这些希腊的侵略者，或其中某些人，支持佛教和大法似乎促进了佛法更远地传播到巴克特里亚，并由此前往中亚其它地点。有一件事情我们可以提一提：佛教显示了他真正的国际性质。它不能充当印度的“民族”(如果可能有那样的东西)的意识形态来巩固印度帝国反对非印度人。它只能为一个国际性的帝国服务，促进团结而不是分裂全人类。

可是不可能有民族主义意义的印度意识形态。本来没有印度民族，除非我们把这个名词限制在雅利安语言的人口，充其量也只能如此——但即使如此，它过去是，现在也还是指一系列语言歧异复杂的国家。

佛教所遇见的就是这种在印度之内甚至在印度之外的文化统一问题，甚至也是婆罗门教在此时期寻求解决的问题[
(p．287)耆弥尼的《弥曼差经》坚持婆罗门教的普遍性。吠陀的命令有普遍效力，地方习惯没有权威．卷一3.15
ff．以及夏巴罗的注释。波陀利主张一切人民(包括首陀罗)都可以奉行吠陀献祭(耆弥尼所引VI.1.27)。]。也许统治者们曾经意图将它作为长远政治统一的基础。这一方面它失败了，因为它在印度与非印度之间没有设立任何界限，但是文化的统一的本身，成就辉煌，遍及于印度文明的广大地域。通过那个地域所有国家的思想交流成为一种共通文化的永恒基础，它是很复杂的，难于下定义的，现在我们称之为印度文化。政治不统一而文化统一很符合佛教的世界观和它的需要：印度，就文化的高度说，是一种共和国，她给她的哲学家和诗人提供思想自由，至于大法，照正统吠陀主义者(弥曼差派，Mimàüsakas)，或照罗摩衍那(Ràmày-ana，与大史诗齐名，关于理想的罗摩帝国的史诗)，或照仍在发展两大史诗(关于坚战法王，Yudhis?hara the Just)的传说，所理解的各有不同，但它始终是婆罗门的也一样是佛教的理想。阿育王这个名字并不为婆罗门所尊敬，但在许多方面他的理想是受到尊敬的，只是被归之于婆罗门传统的理想化皇帝，坚战王和摩罗王，这两位在传到我们手里的《摩诃婆罗多》(Mahàbrarata，大叙事诗，大史诗)和《罗摩衍那》中间，各自代表佛教的舍离和慈悲的理想。

第九章　十八部

分裂与地缘——上座部——锡兰岛——注疏——制多山部，案达罗与百乘王帝国——说出世部和多闻部：佛陀传和马鸣——一切有部，前经量部和贵霜帝国——东南亚——艺术

分裂与地缘

到这里我们已经讲到十三个部派的出现。照传统说法，最后的数目，属于早期部派的(不包括大乘)，至少是十八部。事实上从不同的资料得出来的它们的历史稍许有些差异，所以可能把这个数目提高到廿五或廿六个部派，虽然其中有些被认为附属于十八部，而且出现得很晚(这些部派中最后一家是公元四世纪成立的)。为了保持十八的数目我们必须在元前50年左右划一条界线。有三个重要部派在阿育王时代之后脱离上座部。可能接近公元前三世纪末一般所称的化地部(Mahisàsakas，音译弥沙塞部)为几个阿毗达摩论点(他们与一切有部一致：主张有两种“无为”，虚空不是因缘和合物(saüskrta)或所作者，参阅前122，129等页)而脱离出去：他们一般所称呼的名字看起来似乎是表示它起源于牦牛国(Mahisa)的原名之讹误(参阅前265页)。时期稍后一点(前190左右？)雪山国的上座部众(他们即以雪山之名称为雪山部，Haimavatas)成为独立的部派，也时常按照从前派到这个国家传教使团的领袖迦叶比丘(Kàsyapa)而称为迦叶遗部(Kàsyapiyas)。他们表现为上座部和一切有部之间的另外(但不同)一种折中：上座部(和弥沙塞部)执持一种观点，认为阿罗汉超越一切诱惑之所能及，不可退转，可是一切有部和迦叶遗部采取大众部观点认为阿罗汉的圆满成就还不是那么绝对的。第三个部派似乎在同一时期退出上座部，它是依照创立者法藏比丘(Dharmagupta)命名为法藏部(Dharmaguptaka)，它显然起源于西陲国家阿跋兰多(Aparànta
country)。这个部似乎与上座部密切一致，除了有点向大众部倾斜：照世友[
(p．289.1)参阅波利奥译本。亚洲考古杂志1954
P.263f．。世友还说他们的其它观点大都类似于大众部，可惜没有更详细的说明。]
(Vasumitra)所说，它特别看重对佛陀的布施供养，超过对僧团，同时强调崇拜窣堵坡的重要性，此点为现在法藏部经典所证实[(p．289.2)参阅Pa-chow《戒本经比较研究》P.42, 51 f.。]。此派比任何其他各部尽了更大的努力，传播佛法往印度之外(到伊朗、中亚、最后到中国)，成就辉煌；在这方面除了寺塔崇拜之外，他们似乎曾经设计出许多其它方法在未开化民族中普及佛法，这些人民比较喜欢佛法的秘密神奇方面，而不是它的哲学理论[
(p．289.3)拉姆特佛教史549。]。在公元前一世纪中叶，大众部中的一派，据世友所述，由某一位大天[(p．289.4)拉姆特佛教史309 f．。]
(Mahàdeva，音译摩诃提婆)领导，在案达罗国(andra)分离出去(为了一个毗奈耶的立法观点：关于皈依僧团的问题)，形成了制多山部(Caitika)。这一部不久又再次分裂为西山住部(Apara Saila)和北山住部(Uttara Saila)或东山住部(Purva
Saila)。上座部记载这些部派所维护的大量立场观点，但是很难分辨其中哪一些不是大众部其他支派所共持的(由南印度和锡兰留传下来的上座部传统直接感兴趣的是这些近邻们的“谬误”，同时有意忽视大众部其它支派，除了对他们在第一次分裂时期所表示的立场进行一般性的谴责之外)[
(p．289.5)《论事注》中到处可见；在《争论的要点》中收集了这些观点作为参考。]。如是我们达到了十九个部派，除非不把制多山部看做与它的两个支派同时并存，而简单地视作分成了两部[(p．290)所以真谛似乎是说(MCB I 51)：东山部可能即是老的制多山部。]。

为了补充有纪录的部派名单，我们可以简短地加上几句话：(1)上座部在锡兰又经历了两次分裂，在公元前38年产生了无畏山部(Abhayagirivasins，一译密林山部；或依其创建者之名称为法喜部Dharmarucis)，于公元后三百年左右产生了胜林部(Jetavanigas，也可以译为逝多林部，只园部，只多林寺派等，但旧译有时也称为制多山部，与Caitikas混淆，不妥)，或依创立者之名称为沙揭梨部(sàgaliyas)。(2)案达罗的制多山部在此时期产生了罗阅山部(Ràjagirikas，一译王山部)和悉达多部(Siddhàrthikas，一译义成部)。(3)在印度西北部的一切有部产生了僧迦兰提迦部(Saükra-ntikas，或译说转部、说度部、相续部。这是一个可疑的部派，也许即下一部派名称的讹转)，经量部(Sautrantikas，或简称经部，其倾向大约开始于元前50年左右，而团结成为一个部派，也许在二世纪初期)，和根本说一切有部(M?lasavastivàdas，时期更晚，在公元后三或四世纪)。

这些分裂据记载最初都是源于理论原则的问题，虽然在某些情况下，也夹杂较私人的敌对关系，至少将一切归之于某一首脑时是如此。同时，自从吠舍离事件以来，佛教在地理上的分散和它分化为各种部派有某种一致性。最初的严重分歧使他们自己感到佛教有分为西部和东部两派的倾向，憍赏弥(Kausambi)——孔雀城(Mathurà)——最胜城(Ujjayini，阿般提首都)这个大三角形构成西部，吠舍离城乃是东部的中心。起始时要阻止分裂仍有可能，因为还能举行一次全体大会，显然各地方僧团都很满意他们有正式代表。三十七年以后当第一次分裂发生时，也许再不能满意这种情况。上座僧众在东方投票失利，他们也许想到如果将西部他们的遥远基地所有的僧众一起算进去他们准会是大多数。有证据表明也许不是全体但绝大多数部派都在帝国首都(华氏城)慎重的保留代表团，还多次向各地广泛地派遣代表团，但是就全体而论，我们发觉每个部派总有它的主要力量在某一特定地区，甚至某一地点。在大使团时期，那时布满僧伽团体的地域发展得非常迅速，我们注意到发生最多次数的分裂，有几起还是发生在新成立的僧团之内。

如果犊子(Vàtsiputra)比丘与犊子国(Vatsa
country，一译婆蹉国；这仅属猜测)有任何关系的话，如果在本次分裂中他在那个国家领导僧众的话(这更是猜想)，那么上座部在第二次分裂中是沿着东西轴线而分离的，三角形的东端顶点脱离出去了。这是可疑的，但可以确定的是：当这个部派再度分裂时，是三角的北部顶点孔雀城退了出去，连同更北部的国家一起(犍陀罗与罽宾)变成一切有部的领土。我们发现化地部、饮光部和法藏部情况相似，各自分离出去，到了三角南端之南(牦牛国)，孔雀城的北方和西北(雪山)，和三角南端的西面(到达阿跋兰多，尤其是古贾拉特和信度)。饮光部事实上是退出在孔雀城的一切有部从阿般提的上座部主要领土拉出去的上座部僧众；在很长久一段时期中他们

与四维河(Vidisai，音译维底沙)附近的原始基地保持联系(在制多山[Caityagiri，一译圣龛山]桑西[Sà¤ci，制多山今名]发现了他们的碑刻)，有时他们的对手方简单地指称他们为上座部，但是他们修改了许多上座部的观点。上座部本身也从阿般提迅速向南方发展，进入大罗兹特拉(Mahàrastra)和案达罗，下至科罗国(Cola，即香至Kanci)，而且还有锡兰。有一段时期他们本身还维持在阿般提，好像在新领域一样的，但后来逐渐倾向于重新在南方集结，师子国首都阿纽罗陀国城(Anuràdhapura)的“大寺”(Mahàvihara)变成了他们传统的主要中心，第二中心桑西和北部地区显然都放弃了，让给其它部派。化地部也奠基于锡兰，显然很和谐地与上座部并肩存在：最后化地部似乎静悄悄地回到上座部。在锡兰形成的两个新部派是在首都的另外两个寺庙，无畏山寺(Abhayagiri)和胜林寺(Jetavana，或译逝多林寺，只园寺，只多林寺，这是一所以只树给孤独园命名的寺庙)的僧团脱离“大寺”的上座部而自成部派。

在这个运动中北方和西方的一切有部仍然维持它在憍萨罗(舍卫城)和江绕城，以及孔雀城(最初中心)的原有地盘，后来逐渐集中到犍陀罗和罽宾。这两个国家结果成为新的根本说一切有部的两个中心。在相当后期我们将在中亚和中国发现一切有部。最早立足于中亚的佛教徒是法藏部。他们似乎从阿跋兰多出发循着贸易路线绕了一个大圈子到达伊朗，同时到达乌底衍那(Uddiyàna，在犍陀罗之北苏瓦斯图河谷，后来成为他们的主要中心之一)。在他们向西发展远至安息(Parthia)站定脚跟之后，又沿着丝绸之路的亚洲东西主轴向东发展，越过中亚直至中国，在那里他们于公元后二三世纪很有效的奠定了佛教的基础。化地部和饮光部似乎也跟着他们横跨亚洲到达中国。我们有西北方化地部在西婆希加(Western
Vàhika，在盐山山脉)有所建置的证明，和在犍陀罗的饮光部僧寺的证明。在中国佛教的初期就是法藏部在那里构成了主要的最有影响的部派，即使后来，他们的毗奈耶始终是那里的戒律的基础。同它一起被视为重要的部派是化地部、饮光部、一切有部和上座部(有时犊子部也被提到，作为第六个部派)。大众部被发现起码有一个僧团在迦毕试(Kàpica)，说出世部有一个在巴克特里亚，而多闻部有一个在犍陀罗，但是大众部与中国的接触也许主要是由海道，从恒河口的泰拉里布提(Tamralipti)到中国的东海岸[
(p．292)参阅朱切尔《佛教征服中国》，可知佛教徒同时由两条道路到达中国，西方由陆路，东方取海道。]。在从犊子部分化出来的部派中，法上部被发现在大罗兹特里亚海岸的严格意义的阿跋兰多(在一个大商埠口岸苏波罗伽(S?rpàraka)即正式阿跋兰多国的首都，和附近地带)，而贤胄部则在他们后面的大罗兹特里亚高原的边缘(Nàsika，象鼻城)，但是每方各在对方地区至少有一座僧寺。传播得更广更有势力的是正量部，他们越过阿般提和古贾拉特，在信度形成了他们的主要中心，虽然他们还是保持东方的地盘。原始的犊子部似乎也一直继续留在东方，定居于憍萨罗和江绕城，(像正量部一样)成为波罗帝国时期(公元后八至十二世纪)在佛教故乡仍然兴旺发达的早期部派之一。[(p．293.1)多罗那它p.274。]

大众部仍然以华氏城为中心[(p．293.2)真谛说(MCB
141，43)他们首先限制在北鸯伽，东面毗邻跋耆(现代的比哈尔邦东北角)，那个地方也许就是他们初期中心地。]，在内部和周围，但是在远方如迦必试、孔雀城，阿跋兰多、和案达罗等地都有它设置的机构。一说部在较后期实况不明，也许回归到大众部里面去了。鸡胤部似乎继续留在东部，可能在江绕城。现存的说出世部经典宣称它们是“中国”的说出世部着作，这个“中国”指的是北印度中部地区，但是这个部派远远地在巴克特里亚有一个分支。多闻部也许把它的中心放在憍萨罗，但是也定居在犍陀罗和案达罗[
(p．293.3)诃梨跋摩似曾在华氏城附近写作。]。
说假部没有听说过曾经发展到佛教的原始东方故土之外。属于大众部集团的这四派：大众部、鸡胤部、说出世部、说假部在波罗帝国之下仍然在东部继续繁荣11。制多山部从他们在案达罗的中心地往西北发展，沿哥达瓦里河(Godàvari)而上，远至象鼻国，以及高原的这个方向的边缘的其它地点。他们的四个支派：西山住部、北山(东山)住部、罗阅山部和悉达多部似乎都是从制多山部的发源地案达罗的福身城(Dhànyakataka)周围的某些僧寺的僧团所创始的。

以上所述是部派传播的大略纲领[
(p．293.4)这里叙述的细节。都是采取拉姆特从早期石刻铭文搜集的材料，印度佛教史578
ff．。]；它本来可以利用更后几个世纪中国来朝拜的出家人所记下的关于他们的地区势力范围和更多寺庙的大量细节材料来扩充加详，但是我们没有必要钻到那一大堆琐碎材料中去。我们还没有谈到东南亚的佛教，在那里上座部很长时期是最成功的部派，但决不是唯一的繁荣得势的部派。上座部有时还在北印度，在羯陵伽的东海岸和更北部，在古贾拉特的西海岸，在摩竭陀，尤其是在菩提伽耶等地建立新关系和新僧团。我们已经了解所以发生分歧的几种主要学说观点，但是我们还必须简单考核一下，就我们可能得到的，他们增加到几种修订本三藏中去的，他们所独有的文献。这么作，我们可以增加少数几点历史注脚来接上印度历史的这条长线(关于锡兰历史也一样)。

首先可以作出较普通的一项。根据西藏历史学家布顿(Bu-ston)所说[(p．294)II
101。]，公元一世纪或更早一点，由于有记忆错误的危险，十八部的三藏都写定下来了。记忆背诵原典长久以来一直是研究原典的手段，但是手抄本的流通似乎曾经鼓励了当时存在的任何倾向的对经典原文的研究，对应着它们教义的修习。巴士顿的记载至少为上座部在锡兰所写的历史证实了，该历史说明他们的三藏是在元前一世纪写定的。这位作家又说，根据早期印度资料(Vinitadeva调伏天A．D．700与Padmàkaraghosa莲花生)，他们用四种不同语言：上座集团各部派用般沙塞语(Paisàci，巴利语显然是属于它的方言)，大众部用布拉克里特语(prakrit)，正量部集团(包括犊子部)用阿波布兰沙语(Apabhraüsa)，一切有部用梵文。事实上这一定只是代表较后期情况。在早期印度各国一定使用更多不同方言，而梵文非地方土语只在较后期才采用，同时阿波布兰沙语也许是公元五世纪才发展起来的地方方言。例如现存有一部经文用犍陀罗语。当然我们可以把它看作仅是地方的译本。可能到公元七世纪在北印度佛教中心所使用的主要版本就是那四种语言，但是也不能确定十八部或更多部派中每一家都有这四种语言之一的版本的三藏。一切有部使用梵文较早，但是把它的经典译为标准文言式的梵文是在公元后

最初几个世纪。正量部集团一定只在公元五至七世纪之间才把它们的经典译为当时流行于北印度和西印度的地方方言。

上 座 部

上座部当它传播到西印度和南印度最后到达锡兰岛的时候，在教义方面一直保留着第一次分裂中所持以反对大众部的那种极为相近的立场。换言之锡兰大寺部众(Mahàvihàravàsins)宣称他们是第一次分裂的原始上座部，与犊子部、一切有部和其它部对比起来，这是可以支持的。他们具有特色的教义理论本来就是阿罗汉具有不可毁坏性的理论；这是他们所坚持的(如同化地部和法藏部)，而犊子部和一切有部转到大众部的立场上去了。我们已经知道法藏部在其它立场有些向大众部偏斜，虽然不在这个论点上。化地部被视作原始部派可以说是劲敌，但一般认为他们代表上座部和一切有部之间的折中派，所以在他们与上座部发生歧异的地方，他们就不坚持原始理论，而借助于不同的部派(所讨论的教义理论大部分是阿毗达摩中相当深奥难懂的论点；即使有一点的话，也很难说他们比上座部相应的论点更能代表原始教义)。在上座部中发现的另一具有特色的理论是主张慧解的进程是突然一下子到来的，彻底证悟(abhisamaya，无上三昧)不是逐渐得到的(anup?rva)[(p．295.1)《论事》212
ff。反驳对立派观点。]。这里只有化地部同于他们的观点[
(p．295.2)世友(巴黎《亚洲考古杂志》1954
P.259)。]，所有其它部派都主张，证悟是逐渐达到的(一说部是可疑的例外，他们主张一刹那识一切法，可能与此有关；然而值得注意，中国的大乘禅宗有一个类似观点，在慧解程序上的顿悟)。

在各部派争论的其它立场中(参看前面第12页)，上座部主张除了有善有恶的心法之外，还有第三类心法，它们在道德上是无分别的(这和一切有部一致，和大众部相反：这种观点必然得出有些行为没有善恶报应，而大众部相反，主张一切行为都有道德上的果报[
(p．296.1)《论事》464ff．。])。人不是真正的实体(与犊子部相反，上面已经看到他们就为这个缘故分裂出去)。(与一切有部的独特理论相反)过去和将来的法不存在(可能的例外是那些尚未得到果报的过去法——关于此点这一派没有说得很清楚：化地部否认这种例外，饮光部则表示接受)。佛陀不是超验的。善行不能无意识地生长发展(与化地部一致，与大众部相反[
(p．296.2)《论事》433 ff．。])。

在各部派承传下来的十八种或者更多三藏版本中，以巴利文
(一种西印度语言，显然是当该部以该国为中心地时期的阿般提国语言)保存至今的上座部三藏，就保持部派分裂之前所公认的佛陀说法原文方面来说，确定无疑是最真实版本之一种。可惜再无其他原封未动完整无缺的版本，所以我们无法从事很深入的比较，以显示哪一种保存了最原始的传统(像我们就教义理论的争执观点所作的比较一样[(p．296.3)参阅前面P.11
ff．]，只是我们更希望得到大众部内部分歧的材料以完成这一探讨)。最关紧要的是，凡属可以比较也已经作过比较的地方[
(p．296.4)Pa—chow博士所作：《戒本经比较研究》P.11。]，上座部原文与大众部原文最密切一致：这两个部派毗奈耶的"波罗提木叉"(pràtimoksas)比任何其它现存版本更简短得多(戒条较少)，是一致的(唯有优婆离所问经[Upàlipariprcchà
S?tra，亦名决定毗尼经，属大宝积经廿四会]，同样简短——可是属于何部派尚无确论)。一切有部版本是所有版本中最长的，因此也有最多不真实的附加部分。化地部版本实际也比较长。换言之这两个最原始的部派在这里保存了最原始的经文，而从它们中间分裂出去的那些部派都在原文中增添了相当可观的附加物。另一方面比较那些谈论佛涅盘后僧团早期发展历史的毗奈耶经文(不用说是佛陀说法之外的附加部分)，正如布兹拉斯基(Przyluski)和胡芬格(Hofinger)所指出的(在他们讨论第一次结集和吠舍离事件的论文中)，化地部的版本最接近于上座部，大众部版本就相差的远了(这正是我们所预期的，如果这些故事叙述部分是接近第一次分裂时期甚至稍后所增加的，为了要表示僧团早期历史如其暗示的各个部派传统的完整性)。

如果他们保存了非常真实可靠的原始三藏的主体部分，那么上座部也一定对它增加了相当多的东西：然而这些是采取增加新典籍的方式而不是在旧经典中插入新内容，有些小阿含经文可能是例外，它在任何部派中比其它契经在更长得多的时期内逐渐发展的。事实上这个"小部"很可能长期没有看做是严格的正式经典(意义是佛陀自己说的)，所以它是三藏的附录，为了使许多来源可疑或近期僧尼所纂有趣或有用的经文可以传承下去。虽然如此，这里我们还是可以作个比较，将会发现有一本经上座部版本最短，所以他比别家停止增添工作要早一些：他们小阿含的《法句经》(Dharmapada)有423颂，而一切有部的相当经典(称为《法集要颂经》(Udànavarga)将近一千颂，犍陀罗文的译本也许属于法藏部(这是一种猜想，由于原文是在和阗发现的，又似乎不属于一切有部：法藏部是佛教到达这个国家的先锋队，而一切有部得势在较后期，但是其它部派，例如饮光部好像也曾经在那里很活跃过)，据他的编辑者[
(p．298.1)布劳：《犍陀罗语法句经》，伦敦，1962，18ff．。]估计，当原封未动时，大约是540颂。在另一方面上座部(巴利文)《经集》虽然在其它部派中有相当于它的几种组成部分的经典(即Khaógavisa?agàthà独角颂，Munigàthà牟尼颂，Sailagàthà高山颂，Arthavargiya?i Sutra?i义品经，Pàràyana彼岸经)，还不知道有任何与它相当的经集，所以其中有许多诗篇可能是部派分裂之后这个部派写的[
(p．298.2)在《巴利文韵律》中作了结论，至少其中一分(《经集》679—98)可能迟至纪元前二百年左右；这事实上是一篇添加到更古老诗歌上的缘起叙事文字。]。附入到它的小阿含中的巴利文《天宫饿鬼事》(Vimànapetavatthu)和《证喻经》(Apadàna)正相当于其它部派的《譬喻经》(Avadàna)。我们的韵律分析确定它们的年代在元前200年之后。它们的材料的平均年代可能后于上述日期一世纪之久。还要稍后一点有一本本生故事的小集子巴利文《若用藏经》(Cariyàpi?aka)还未发现有相当的经典，除了某些部派的《菩萨藏经》(Bodhisattvapi?aka)，

后来大乘把它发展成为一部特殊的经集，申述他们的新理想。巴利文《佛种姓经》(Buddhava ũsa)是一本散文叙事经文，年代也许要定在公元前二世纪(还未作充分韵格分析)。所有这些叙事经典属于佛教通俗化范围(参看前228页)，“方便教化”这几个字倒是很可以使用，看起来是各派同通的。至于说上座部增添了附加故事到它的《本生经》中间去，这是他自己的传统所暗示的[(p．298.3)《岛史》V
37。]，上座部自己曾说到大众部部分否定它的《本生经》(因为该部宣称他们的本生经是分裂前的整个原文)。然而就韵律方面说起来，他们的本生经比刚才提到的那些散体叙事经文实际上一般也更古老些：它的平均年代似乎在公元前四世纪，要早两个世纪，当然对于其中550首的少数诗篇这并未排除上下限之外更广泛的年代范围。上座部小阿含另一件重大附加物是巴利文《唱导疏》(Niddesa)，一本《经集》中偈颂的注疏集。还有一件重要附加物，以后要联系阿毗达摩文本讨论，它是颇像阿毗达摩的。(在缅甸还有其它某些经文看做是正宗经典，但在锡兰并不承认，留待下面再谈。)

上座部的光荣是他们的阿毗达摩，它包括论藏中的七篇论文，我们可以把它们与小阿含中的巴利文《无碍道论》(patisambhidàmagga，or-pakarana。基于纯粹正规立场：像契经一样，它包括一段佛陀谈话的简短缘起部分)，和两种经典，巴利文的《蜫勒论》(Petakopadesa)和《指导论》(Netti or
Nettippakarana)结合起来。后两种在早期部派历史中，甚至在今天的锡兰，根本不包括在三藏之中(虽然在缅甸属于经藏)，而被归于比丘名下(即大迦叶，认为是佛陀的亲炙弟子，而且——对上座部意义重大——是在阿般提建立佛教的先驱)。在后两种中第二种不过是第一种的重编重写本，就内容而言，实际是一本书。在这九篇(就实际而言)论文中，《分别论》(Viba?ga)和《界言论》(Dhàtukathà)连系到各派共通的最原始的阿毗达摩，前面(220页以下)曾讨论过。其中有少量这个部派研究倡新的东西，在其它论文中得到更充分的发挥。

我们多次引据《论事》(Kathàvatthu)来解释引起部派分歧的立场。这篇论文实际是论战文章，包括对其它部派所执持的二百多个命题的严格逻辑形式的破斥文字。我们应该强调严格逻辑形式这一点：虽然在契经中一般讨论方法是属于经验的和追问探讨的方法，所强调的完全在经验方面，有许多论证和驳难有对立面，但是对于什么可以构成一个有效的证明显然没有明确的意识。在《论事》中我们遇见了已知最早的基于一套现成的逻辑技巧所进行的哲学着作：使用逻辑语言、定义、配项、分类、命题之间的关系，如副条件、或潜在可能和全称等等对一切辩论作出标准正式的表达[
(p．300)在1963年发表的《早期印度逻辑》一文中曾将《论事》作了一次抽样分析，表明它的严格形式化特征。]。事实上整个阿毗达摩一章自始就用严格形式化的语言重述佛陀的教义，而其内容是从佛说经中收集来的大量命题(此时给其中的名词下了定义作了分类)构成一种一致无矛盾的哲学系统。分辨两种水平的陈述对于这种复述工作自然是最基本的，除了一本书，整个上座部阿毗达摩可以看做是第一义的或哲学水平的陈述，是完全客观的，确定不移的，而不考虑向谁说法(像人们认为佛陀在许多契经中所作的那样)。

佛陀自己曾经坚持对他的说法要作实践的检验。他的系统的内部一致性应该是与客观事实和自然律的普遍性相一致的结果。阿毗达摩则是另一回事，它很少关心经验的实在性(要说完全不关心也是不对的，因为它对经藏系统有从经验观察得来的增添文字)。研究的目的是对契经中佛陀的说法提出正确的解释，而后以完美无瑕的精确性复述他的系统。在《论事》(和他派类似作品)中我们看到更深一步的逻辑研究，用来提出新命题以表达各派争论的立场观点。《论事》的大多数辩驳文字变成新命题与所有部派公认的佛陀的陈述之间的一致性的问题。因为两方面的佛教徒都接受后者为真理，他们尝试证明他们自己的新命题与佛陀陈述的一致性，证明他派的新命题与它们相矛盾。上座部的辩论者(论事采取公开辩论的形式，不是私人推论的形式)分析对手方的命题，以副条件或潜在因等等代替它们，或者以同义词代替他们的术语，或引进一种因果关系，或类别与成分的关系。他一律发现两个命题总是那样联系起来的(通过这些不同的关系)，结果要能一致的话，或者必须两个都肯定，或者两个都否定，但是他的对手肯定一个而否定另一个，所以就被驳倒了。

《论事》应当是一位巴利文名叫目犍连子帝须(Moggaliputta
Tissa)尊者撰写的，他是阿育王同代人，曾经劝喻指导皇帝组织传法使团(到锡兰去的摩哂陀是他的弟子)，在一切有分裂中领导上座部僧众。这本着作开始是反驳实“我”的学说，接着驳“一切有”和大众部的命题，以及其它。这一套驳斥反对立场的核心也许导源于第一次分裂之后的上座部，然后随着更多矛盾的出现，增添了更进一步的驳斥。例如一切有部也有对实我学说的类似反驳，它可能是在“一切有分裂”把他们分开之前这两个部派共同具有的特征。《论事》的增附工作无疑地在分裂之后还继续很长时间，所以如果目犍连子帝须真的编纂了如阿育王在位末期存在的那样驳斥文章，那么他的部派后来就在《论事》中增加了很多的东西。

在目前我们已经能够设想出来的最早论藏中(参看第七章末尾)，其讨论研究的主要目的之一是给系统中的术语下定义，给同义词配对，排除任何不承认是真实的究竟的法，不予考虑(例如仅是日常语言中的词汇，因此佛陀也偶然用到，但没有相应的实在性)。《论事》表现这种系统化的专门技术更进步了。首先对照这个系统所承认的术语检查(saüsyandana)讨论中出现的任何名词：看它们如何配合？这里还运用几种辅助技术，例如用四歧式(catuskanya，四支法)来作检查：这个名词用这个系统检查起来是否与系统中另一个相同(如果不是名义上，是否实际上)，或是另一个的一部分，或是与另一个不相同，或另一个是它的一部分？ (一个有争论的术语，可以这样的对照这个系统的一切术语检查出来。)我们可以拿这种方法与相应部中所发现的方法(前125页)来作比较，在那里假想的灵魂事实上就是对比五蕴对它作检查。还有几种技术是《论事》创始的(前页注脚所引论文中都探讨过)。

就是这些逻辑方法中之一种产生了另外一篇阿毗达摩论文《双对论》(Yamaka)，可以接着讨论一下。照字面讲它是“澄清词语”(或法数，vacanasodhana)，但是是指逻辑上检查一个术语是否配合命题，即是说它是否概括它的所有的(sarva)实例，或者只包括其中某一些(ekatya)。《双对论》不是论战性作品，而是阿毗达摩的学生手册(像界言论一样)——为了已经学习了佛法系统的高级学生，但是要使他有充分的知识能力(尤其准备参加辩论，不会由于措词或比喻不当，被对方钻空子，攻击他的逻辑上的漏洞)，还需要练习精确使用术语。这本书也许是那些包括在这个部派的论藏的最晚期的一本。

唯一的一本上座部阿毗达摩经文不属于哲学或究极水平陈述的是一篇讨论“人”的概念的论文《人施设论》(Puggalapa¤¤atti)，它在这个丛书的标准次序中紧挨在《论事》之前，所以也就紧挨在以“人”为究竟法的批判之前。这篇文章收集了极多契经中关于“人”的陈述。实际上它给他们下了定义，当具有“识”的“名色”存在时，他们是缘起程序中的特殊状态或阶段，由此产生出了“人”的概念[
(p．302)在《舍利弗阿毗达摩论》中包括论“人”的一章。类似《人设施论》，但较充实。既然诃梨跋摩谈论了这个题目(胜良《成实论研究》P.74)，它似乎是原始的《元问论》经文认为非究竟义而分离出来的。]。

书的标准次序中列于首位的是《法集论》 (Dhammasamgani)，比上面论“人”的摘录集子更要原始和有趣得多了，它显示上座部哲学家如何从事究极水平的工作，使他们的系统作为对宇宙所有事物的陈述，臻于完美无疵的境地。这种着作的形式是极端复杂的，它把几种不同系统在不同程度上互相牵连的术语组合起来。它的中心是这个部派所承认的法的名单，都是从契经中搜集得来加以分类的。这张法目表应当包括每一件确实存在的事物，即宇宙由以构成的一切要素(这是法的另外一种可能的译文——界)。《法集论》本身的法目表公认是不完备的，虽然必要的都举出了，至于其它也提及了，但没有详细分析。后来这个部派研究了一切可能的“其它”，撰写一份完备的目录表，收在这个经文的注疏中。

《法集论》从佛说经中搜集“所有事物”，达到大约二百种法，或者二百种实际存在的法的名字。然而有许多同义词(因为佛陀在经文的不同地位中时常用不同的名词描述同一的法)，所以当同义词辨清以后这张一览表简化到一百项以一下。它把这些法照五蕴分类，置于五个标题之下，是很方便检查的：

(一) 色(r?pa，即物质原则)

地 眼 色(视觉对象)
水 耳 声
火 鼻 香
风 舌 味
身 触(意义不很清楚，可化为地等)
阴 姿势 轻性(物质的)
阳 语言 软性 ……
命(jivita) 虚空 展性 ……
积集 ……
扩张 ……
老……
食物(物质的) 无常 ……

(法集论177页，给地定义为坚硬性，水为粘附性、凝集性，风为扰乱动摇性，所以这些法都是性质特征，而非本质；这可以认为符合法的原始观念似乎是表示事物的本性。)

(二) 受(vedanà)

乐(sukha)
喜(但定义表示可化为乐)
苦
忧(也可以化为苦)
舍(upeksà)

(三) 想(samj¤à)

想(这一蕴只有一个成员即想的本身)

(四) 行(saüskàra)

触(刺激) 定(心入定和定根)
思(作意) 精进(根和修)
寻(推理) 信
伺(反省) 念住
悦 慧(包括正见)

(右边一列基本上是五根。但是八正道中之四支可以化为这里的四种，而五根也可以化为这五种；正思可以归入寻：然而从道德观点看精进——和勤修——可善可恶，有正道也有邪道；定也有善恶之分。但是信和念住只是属于善。)

生命(此法有两方面。物质的和行业的)
正语(作为一个道支是道德的。不仅是身体的)
正业
正命(生活方法)

邪见(谬误观点)
邪思(可归入寻项)
惭(hri，自尊心，是一种力)
愧(apatràpya，畏惧责备也是一种力。参阅192页)
无惭
无愧
欲(坏意义即是贪。lobha；这里列举了各样同义词)
瞋(恶意嫌恶等归于此项)
痴(即迷妄，邪见属于此类)
无欲
无瞋(可化为仁慈，是它的积极方面)
无痴(或无妄，属于智慧)
(最后六种在后来的理论中是很突出的。视为行为的根本。三善三恶)
掉举(骄傲、轻躁、虚荣)
疑惑
安静(身的和心的)
轻松(同上，合起来说即轻安)
温柔(同上)
和易(同上)
效能(同上)
正直(同上)
清醒(警觉，审慎——samprajanya，属于智慧)
清净(samatha，三摩他，属于禅定)
观照(vipasyanà，属于智慧)
探求未知(一种根)

四有漏(在原始三有漏贪瞋痴之外加上妄见，但它像无明一样可归于痴；爱可归于欲，生存之欲是它的一种形式)

(另外还有很多“行向力”，包括盖障，缠缚、染污、执着以及其它，但它们全部都可以归入上列某种。精进、定、慧有更多同义词也一样的)
(五) 识(vij¤àna)
心(citta)
意念(一种根或界。dhàtu，但可以归于心)
眼识(即属于视觉之识)
耳识
鼻识
舌识
身识

意识(属于前一刹那的心或意念)(上面这七种法都称为界；它们和五种感官的五根，感官与意念对象的六境，一起构成一套那样的十八界，这是一切部派的原始阿毗达摩所共通的：精神对象的法，越过了五蕴的分类，但排除了识和五官对象的物质的法)
(六) 非综合非造作的界
“无为法”(asaüskrta dhatu)
涅盘(nirvàna，这不属于五蕴之内)

除了也许是后来增加补充的材料之外(它们在同一标题之下，增加了更多的注解)，法集论的材料是用164个标题陈述的。这些标题是将一切法按照三个一组或两个一组进行分类的。当时发现(用二分法)给诸法分类，如果采取一种简单的类和它的对立面，可以得到一个二元组，将一切法列为成对的两类。在另一方面有某些相关的分类法，当遇见一对相矛盾的类别(不是简单的正反两面)，照事物的本性容许两者之间有个第三类，例如善，恶和无记(avyakrta)。当然这些也可以化为一对对的矛盾(善和非善等等)，但在很多情况下上座部发现设立一些三元组，有些法照那样分类比较方便些。照此编纂出来的正式阿毗达摩系统有一百个二元组和二十二个三元组(一切法可以照二分法和三分法归类而无剩余)。另有四十二个双元组也考虑研究了，它们都出于契经，由来已久，可是性质芜杂(其中有许多对不是严格的矛盾面)，只是与某些法有关，故未采入此部派的阿毗达摩系统。

这些标题中最重要的是第一个善恶和无记的三元组。这一组由于引进进一步再分类，如是在它的本身上扩展成为一篇很大规模的论文。它的全体自然分为三个部分：三分法目表，(1)善的，(2)恶的，(3)无记的，或不决定的。可是作为再分类，这个部派曾经提出在思想程序中出现的法，和物质的法(生理程序中出现的)，涅盘当作独立的界附属于此种法，两者之间要作出分别。在佛法，或者至少在上座部系统中只有心法才有善恶之分，所以实际上只有无记法再分类为无记心法和色法与涅盘。在进行心法分析时我们发现这个部派在这个三元组中分别出八十九种类型的心法(或心所法)。这些可以称为八十九种精神状态(但不是严格的状态，它们是活动的，它们是现起之物)，为这个系统的目的而区别的。这个未简化的法目表，当然要减去色法和涅盘，然后对照本身分为善、恶、无记三大类别八十九类作检查。

在本书范围内不可能深入到这种意识流的迷人的分析的一切细节。各类心法基本上包括众生有

关修持佛道的经验，特别注意禅法的不同阶段。已经将欲界所发生不同类型的心法列表举出并下了定义之后，我们进行到四禅的不可思议的境界(即色界)，和包括空无边，识无边，无所有，非想非非想的无色界。而且修道的连续各阶段的各种法都作了说明。恶心法照它们的三种基础分为三类：欲(爱欲、贪欲、肉欲)，瞋(恶毒、愤怒等等)和痴。无论善恶心法，可能是审慎努力的结果，或是未经努力反省的直接反应。再则它们可能与见解(正确或错误的学说)有联系。无论善恶，它们可能充满着洋洋得意之情，或者反之一切无动于衷。两种主要的无记心法是那些再不产生进一步道德影响的简单的果报(vipàka，异熟)；和仍在起作用，但其作用不产生道德后果的那些思想。

关于色法，法集论把四大原素或“四大种”(地、水、火、风)看做是最基本的，与其它一切分别开来，其它色法都是次要的，都是依止(upàdaya)于四大而生存的。这里特别值得注意的是上座部将空间分配在物质类下，看做是依止于四大的次要属性。给虚空下的定义就简单的说它是四大个体间的空隙：它没有内在本质的自性，除非与四大发生关系它就不能够被设想。然而一切其它部派，凡属有他们关于此题目纪录的，都把虚空和涅盘一起归类于非和合的无为法。对于上座部，涅盘是无可比拟的，完全超经验的，有好些其它部派，列举无为法竟有九种之多。这是一个稀有的论点，化地部在这里与上座部分道扬镳了，因为他们把虚空列作无为法(事实上他们也像大众部一样有九种无为法，虽然九种中只有部分相同)。那样的意见分歧似乎非常抽象，属于技术性的，不会有实际影响，然而要知道它表示对宇宙和涅盘本性看法的显着差异。

与法集论密切相关的是上座部另外一篇也是第七篇阿毗达摩论文《发趣论》(Pa??hàna，或称大论)。这一部巨着是研究因缘条件的，所以像是从我们前面(223页)企图重构的原始阿毗达摩最后一部分发展出来的。法集论说明了它的每一类别(除了涅盘)中所有的法，都是通过因缘条件而生起的。那么《发趣论》就从事详细论述这种因缘缘起。然而它不研究《分别论》中已经充分讨论过了的那种旧因缘程序。它的主题是因缘关系本身的性质。分别论在很小的程度上也先谈过这方面，但是《发趣论》则详尽无遗。它不限于轮回中缘起程序的特殊实例，目的是提出一般的学说，概括一切种类的条件或因缘关系。

《发趣论》用法集论同样的廿二个三元组和一百个二元组的标题来铺陈叙述，但是更复杂些，它的标题在各方面互相结合。全书包括廿四品，每六品为一会，共有四会。第一会依照一个公式：a之生起，缘于b，通过x的条件，标题下所举的任何项目(一个善法，一个恶法，等等)都可以代替公式中的a和b，任何种类的条件都可以代替x。第二会换成否定公式：-a的生起，缘于-b，通过x的条件。第三会是：a之生起，缘于-b，通过x的条件。第四会是：-a的生起，缘于b，通过x条件。每一会中的六品是(1)只有三元组，(2)只有二元组，(3)二元组结合三元组(照此次序)，(4)三元组结合二元组，(5)三元组结合三元组，(6)二元组结合二元组。填进全部项目到这个基本简单的陈述结构的可利用的组合中去，在每一例置换廿四种不同可能的条件，再置换廿四种负的条件，再置换上面另外六个公式的“缘于”项，然后一部人类思想最惊人的产品就编制出来了。在这本书里一切可能发生的变换都检查过了，只要是按照佛教对缘起法的分析在宇宙中实际可能发生的。我们得到不是存在什么的，而是关于出现什么的描写：这完全符合佛教的宇宙概念，没有什么东西存在(是永恒常住的)，但是有行向业力(samskara)的显现，它们按照自然律互为缘起条件以起作用，如是产生心和色的流转程序(参看134页)。

《发趣论》廿四品之前载有一篇本母，列出此书所承认的廿四种因缘条件，和它们的定义，大体如下：

(1)因缘(hetu)——这个词汇在这里用的是有特殊限制的意义，不是任何“原因”，不过是行为的六种根，三善三恶(无贪、无瞋或仁慈、无痴或智慧、贪、瞋、痴)；在阿毗达摩中“根”(m?la)是更通用的同义词。

(2)所缘缘(àlambana)，属于意识的(参看128页)，任何心理的对象。

(3)增上缘(adhipati)，是那种意志、思想、劲头、研究的力量(rddhi，参看98页)，它能加强思想程序中某些法。

(4)无间缘(anantara，或译次第缘)，是意识或思想的接续状态的那种关系，例如某种意念思想和紧接着它的思想意识。

(5)等无间缘(samanantara)，不过是无间缘的同义词(这个名词是《分别论》使用的，这是为什么要在这里列出而归入同义词的原因)。

(6)共生缘(sahajàta)是同一程序中一起生起的法，例如众生中识、行、受、想四蕴同时生起，同样的，四大种用的是传统名称，在这个系统中再不是地水火风等简单的旧概念，而是(像《法集论》下的定义)坚硬、粘附、炎热、动摇等性质，认为它们可以以不同的比例一起出现于一切事物中：共生缘在这个系统中是非常众多的。

(7)交互缘(anyonya)，这种缘占据前一种的一部分，因为互相依赖的关系只在共生法中才找得到。

(8)依止缘(nisraya)，例如四大所造物质依于四大种，眼识依于眼根，意识依于作为它的进程的基础的物质。

(9)无间依止缘(upanisraya)，类似无间缘，不过范围更广阔，实际上似乎是在程序中任何一个成分和紧挨在它前面的另一成分之间可以得到的那种关系。

(10)前生缘(purojata)，类似依止缘，如物质和感官对象对于识。

(11)
后生缘(pascàjjata)考虑到将要发生的法作为条件对那些将要产生它们的法起作用，例如将来的经验对身体起的作用(作为兴奋剂，可以这么说)。

(12)
修习缘(asevana)——反复出现会加强巩固心法，所以这是一个重要的因缘条件，关系到同一程序中相似的法。

(13) 业缘(karman)，作为它的果报的条件，即是永远与意愿有联系的道德行为。

(14)
异熟缘(vipàka)；未产生任何直接道德效果的结果，似乎是这样的，承认这里的意义是指简单的结果，道德上是无记的；可是在佛法道行(或别方面)中所获得的功德成就，具有清净无为的本性，会导致其它类似成就(注疏家的解释是那样的)。

(15) 食缘(àhàra)，即四食(前117页)。

(16) 根缘(indriya)，总摄感官的根和其它根及命等，视为特殊的因缘条件。

(17) 禅缘(dhyàna)，当作在禅定中生起的法的因缘条件。

(18) 道缘(màrga)，当作修道中生起的法的因缘条件。

(19)
相应缘(samprayukta)：一起出现的法：很难区别于共生缘，然而是一个很常用的较古老的阿毗达摩术语(参看221页)。

(20) 异生缘(viprayukta)，互为缘起条件的色法与非色法之间的关系。

(21) 有缘(asti)，即此刻存在，似乎可归于共生缘，或者更广泛一点归于依止缘。

(22) 非有缘(nàsti)是无间缘对同时出现的法所起条件作用的息灭。

(23) 无缘(vigata)是非有缘的同义词。

(24) 非无缘(avigata)是有缘的同义词。

《无碍道论》(Patisambhidàmagga)内容是《分别论》的补充。其中三十段讨论(kathà)出现在分别论十八个标题中几种不同的标题之下。它们一律不遵照分别论的阿毗达摩类型的分析：它们从契经和阿毗达摩中采取各种论点，然后加以杂七杂八的讨论。这本书甚至可以看做是上座部内部发生的各种讨论的纪录，以一致同意的理论补充到当时在三藏中发现的理论中去，加以说明，然后流传下去。

然而这本着作无所不包的形式正如它的标题暗示至少这些讨论的当前编排并不是偶然的，它是用一种系统的次序陈述证觉之道。大乘注疏肯定这本着作的特征，试图沿着道的发展照自然顺序一个接一个地介绍每一段讨论。如是我们可以得到当初佛陀所教的道的详细叙述，很像我们在第四章中比较简单得多的那种尝试一样的方式结构起来的，除了我们在那里具有既定的目的，只限于最早期的佛法理论范围，而《无碍道论》增加了很多新东西。

给全书定名的中心讨论，是讨论“无碍”（巴利文为pa?isambhidà，但梵文pratisaüvid源于不同的字根。是其它部派老套词汇中的等义语)，似乎意在阐论此派的特殊教义。智慧悟解不是逐渐得到的，是在证觉中突然大放光明。使用这些术语时，这个意思并没有表现得那么轮廓分明，而表现为讨论佛陀第一次教导四谛至少有一个人懂得(Kau?óinya，憍陈如)的时候所发生的事情，“慧眼悟入(caksus)生起之法(或自性)”如契经所说。——这是怎样来的呢？是什么意思呢？那是憍陈如心里生起的知识，称为“智慧无碍”，它有四个方面：“法无碍”，对所说法的“义(artha)无碍”，“词(nirukti)无碍”，“辩才（pratibhàna，这个字也用来表示使一个诗人忽然写出诗篇的天才灵感)无碍(或译乐说无碍)”。最后一种被解释为使前三种成为可能的那种智慧(j¤àna)，是一种“知而上学”，或者激起另三种的基础能力。(还必须说明，上座部也许直至此时还没有发明新词汇：他们总是使用其它各部派所熟知的老话头，但是安置在此书的新的上下文中，理解它的意义就不同于其它部派了。)

《无碍道论》以混杂罗列各类知识(或“知见”)开始，引向这一讨论(在第十六段)——评注者说到，因为正见居八正道之首。这一段包括四无碍的初步解释(这里我们须当注意，这些讨论中所用的“知识”或“知见”实际上是较旧词汇智慧、慧解的同义词)。接着是契经中说到的“邪见”、“妄见”(drsti)的汇集。其次是叙说参照调息修习“念住”，此时期佛教徒最喜欢的修习方法(有三藏根据的)。下面是讨论“五根”，以补充《分别论》中的讨论，申述它们的目的，以及在修道的进程中什么时候出现。其次是“解脱”的汇集，这里我们可以注意有三个项目对将来有重要的意义，“空”(s?nyata)，“无相”(animita)，“无愿”(apra?ihita，不执着，不趋向——于任何目标或目的，尤其是怀着敌对意图)的解脱。接着是简短说明“识”如何轮回，和按果报时机分别的四种行为，以及颠倒(viparyàsa)，最后一项讲的很简略，但对将来出于这个系统的着作具有极其重大的意义。“颠倒”有四种：理解、认为或执持一种观点，无常中有常，苦中有乐，无我中有我，丑恶中有美妙。实际上这些颠倒就是“妄见”和“无明”的基础。

第九段讨论道，将作为证觉之道的各道支与各觉支交互进行，讨论五力、五根、四如意、四谛、清净止观(samatha)，智慧妙悟(vipasyanà)、解脱、三明、离欲(vimukti)、知解和涅盘。所以我们对道的系统又有一个(稍许多一点的)了解。下一节讨论只是一个尾声；再次谈及定和慧。第十二节讨论说明一个观点，整个四谛是一下子理解的(ekaprativedha，一刹那知一切)。下面各节讨论觉支，以慈悲心解放思想(前95页)，作为解脱道的成果离欲断烦恼（viràga)。这又

把我们带到已经谈过的中心题目四无碍上面来了。下面的一节还是前面的继续，论到“初转法轮”(意谓一个人初次了解领悟佛法的场合)。

余下的讨论更乱杂了，比较不容易看出是接着前面进行正规讨论，但对它的学说理论体系还是有所贡献。“吠舍离总结”的七个主题(见第四章)是超世间的(lokottara)——这对于上座部来说意味着导达涅盘，所以道的各阶段，那些阶段的成就，以及涅盘本身也都是超经验的。第十九节讨论是对《分别论》有用的必要的增添，因为它是专谈五力的，不知什么原故那本阿毗达摩给漏掉了。除了此节之外，它们实际在《无碍道论》各节讨论中都提到了，总是具有一个简单的功能，使任何修习好了的思想稳固不动摇(参看前93页)。第二十节的讨论题目“宇宙是空”，解释任何灵魂或自我（àtman)都是空的，任何属于自我的事物(àtmaniya，我所：或我的自性)都是空的。然后“空”这个题目分属二十四个标题之下加以详阐(二十四是这个部派顶喜欢的数目)，关于同一论点所有方面：每件事物都是我空，自性空(意思是没有任何永恒常住的事物)。这又引导到第二十四节讨论般若智(praj¤à)，解释为观无常，观苦，观无我，等等。自在无碍的慧解(pratibhàna-praj¤à)称为“莞尔慧”，这里“莞尔”(hàsa)两个字解释为“欢喜”：显然是如其实性了解世界，解除了对痛苦的错误追求者的真实快乐。其余各节都是不太重要的简短补充讨论(二十二节论如意身[rddhi]；二十三节论止观；价值不大)。

绝大部分(但非全部)《无碍道论》的观念三藏中均可找到，虽然其中一部分比我们在第四章中研究过的经典时期较晚。所用术语有些实际是原始术语的同义词(无疑的，这种语言的流行词汇正在变化，正如一切语言的变化风尚)。这本上座部着作中真正的新东西是采取了一个相当大的步骤，就佛陀在各种经文数不尽的场合的对话和讲演中以不同的方法就不同的方面和着重点反复提出的“道”，从对它作短而简单的描述迈向一部无所不包的独一论着，其中凡有记载他说过的每一句话都可以很理想地找到它的正确位置。佛陀说法是口述的，随机的；现在假使他不说法了，退居到某一个安静的地点来写一本书，独一的一本详述他的教义理论的书，那么，可以这样想，他会写出的正是像这样一本书(这本书后来该派归之于舍利弗的名下)。为了适应在高度组织化的寺院和学派的年代中比旧“藏经”(Tripitaka
S?tra)更学院式的经典书籍的需要，如是编写了许多像《无碍道论》那样的着作。更后期的上座部作家又多次作过努力撰造这种论道的书，它应当总摄每一个项目。而且要互相关联起来，直到这个理想实际成功了(在公元五世纪)。其他部派也作过相似的努力，适应他们自己的观点。《无碍道论》的年代，甚至大体也尚未弄清楚。它可能晚于该部“论藏”中任何论文，但另一方面它也许有几分代表歧见的发展，从《分别论》同样的开端出发，但没有重视产生《法集论》和《发趣论》的那些研究。它当然是属于实践的，而那些着作是理论的。

《蜫勒论》(Pe?akopadesa，意为“三藏指要”、“三藏知津”)是一本不同于任何我们已经碰见过的着作(参看前278页说假部阿毗达摩)。它关心的不是教义内容，而是经院式方法。为了区别于逻辑研究，这本方法论(巴利文netti，梵文netri可用于这种意义——参看下面第十章403页)涉及到解释的所有方面，包括再解释或为教学目的用不同语言重述佛法；其实逻辑与它是部分重合的，因为它的目的在于确定什么陈述可以从既有的陈述推导出来，或者与之作比较，以及确定系统中原有术语之间是什么关系。它也可以与同时期婆罗门传统中的吠陀注释和全面知识组织工作的平行发展作比较：弥曼差(mimàmsà，研究、注释)和它的吠陀经文解释规程的编制；《如理论》(tantrayukti—tantra系统的，yukti组合、纲领、一致)，构造一门学科或论文的方法论，现存对它最早的研究似乎就是乔底利耶的利论中的那一篇附录。
　　《蜫勒论》的方法论在两个层次上进行，参照(1)陈述的措词，和(2)它的意义[
(P．316)参阅挪那马里此书译本的绪言P.xxiii f.
。]。三藏的范围是很广泛的：假使现在有人希望阐释它的教义，或部分教义，如何才能用一种方法进行复述(作为对某段原文的注解，或作为独立的论文)而无误述或歪曲呢？怎样才可以避免纰缪和误解呢(当然非有意的)？可以遵照这个归名于摩诃迦旃延(Mahàkàtyàyana)的方法，它就措词与意义各方面考虑整个的三藏，然后显示如何所发现的极端不同的措词可以化为一个简单而又无所不包的意义纲领。举了许多例子，特别是以小阿含的诗体经文来说明尽管它的描绘和譬喻如何花样百出，其中每一处实际都是阐释佛陀的教义。如果这些诗体经文用于教学，那么这些基本意义必须抽取出来给与指明。

当细查这些措词时应该寻找那样的要点，一个单词(或成语)是表述某种法的特征(laksa?a，相，自相)，还是他的无间缘，或者一个单词实际上是不是这个系统中某个法的标准名称的同义语。我们也可以来一个“颠倒”，那就是一种对立因素的陈述(例如“误”对比“正”)，为了解释的目的它可以翻过来成为反命题。一个人希望引据(apadesa)契经作出陈述当做对契经的评注，当然有一个“组合”或“配置一致”(yukti)的问题。他应当判断经文是否关于谛、蕴、界、入、根、缘起的，因为据说没有契经不是关于这六者之一的(这是对照别的契经作出的)。还有个四支的纯语言分析，审查文法等等。总共有十六项这种类型的调查研究，为了措词得体可以应用。

在意义方面，按照《蜫勒论》，三藏的教义可以用三种方法中任一种来综合。一切佛法是(1)关于“四颠倒”(见313页)或它们的对立面(即正确的观点，丑中有丑性，苦中有苦性，无常中有无常性，无我中有无我性：意思当然是说一个具有正见的人不会到轮回之苦中寻找快乐，而是寻求从它解脱，既看清了苦是怎么一回事：就不会为虚妄的前景所迷惑)：或者(2)关于恶行的三种“根”或善行的三种“根”(见305页)；或者(3)关于爱(它的坏的意义爱欲trs?a)和无明(avidyà，或关于清净止观(samatha，三摩他，三摩地，定和禅的基础)和无碍智(vipasyana,慧解的基础：这两种法在无碍道论中看得很突出)。所有其它佛法的陈述，可以用这三种模式之一种来再总结(原文中讲得很详细)，而且第一项(称为双四元组。因为它有四个劣法和四个善法)可能

化为第二项(一双三元组)，而且回头还可以化为第三项(一双二元组)。这三项(1—3)称为意义的三“法门”(naya，法门、纲领、模式)。

已经按照上面提出的十六种调查研究检查了措词问题(所以已经把它化成了这个系统的标准术语)，还有两个“法门”必须运用，使它合于上述的标准化意义：(4)它必须在每一种意义法门之下按照四元、三元、二元的形式来分类；(5)它必须参照善恶分类，然后排列于那个意义法门范围之内的每一对善恶成分之下。这两种(4—5)称为措词二法门。

这个大体轮廓就是所谓摩诃迦旃延提出的方法论(偶然有些生动的名称：五个模式中，第一种称为“师子戏”，第二种称为“三叶草”，第五种称为“象阱”)。后来上座部的注疏家实际用来给所有三藏经典写注疏。然而除了这个方法之外，在撰写所用实例的过程中也偶尔(完全非有意的)介绍了一些新教义思想。其中有一二种观念对后期佛教史具有重大意义，决不可忽视。
在第一节因缘缘起性的讨论中[
(p．318)P.104。]我们发现因(hetu)和缘(pratyaya)之间有如下的区别；因是（一个法的）自性（svabhàva）；缘是他性(parabhàva)。因是内在的(对于“人”的思想程序或意识流而言)；缘是外在的。这里重要的新概念是内在与外在的对比，特别是任何法都有自性的思想。在《蜫勒论》中还没有进一步发挥，自性的意义也许不外乎表示与外在相对的内在，但是后来这个部派(与其他部派)给它加上新的涵义，因此给它自己留下了漏洞，遭到公元二世纪龙树(Nàgàrjuna)大师的扫除破斥。

这本书在列举定义时有一个地方使用三支模式：性相(laksa?a特征)，现前(pratyupathàna，现象，表象)，和无间缘(padasthàna，依止[(p．319)p.128f．。])。

看起来这个部派并不完全满意《蜫勒论》，所以我们发现《指导论》(Nettippakara?a)就是它的全面改写，有些删削，也有增补。方法实际是一样的，只是在措词研究中采用一两处很精练的结构，以及颠倒一下三模式的次序。论模式的一章有些扩大了，包括按意义三模式化简教义陈述的更繁复的排列，使方法更有概括性，或者至少清楚显示如何使用它处理范围更广泛的经文。然而就全体而论，这本改进了的着作篇幅相当的缩短了，内容更简洁得多。
锡兰岛

我们上面研究过的所有上座部经典可以认为都是在印度大陆写的，可能在阿般提（具体证据不多：目前也还是一种可能性的事情；阿般提和达萨那[Dasar?a]，也许还有原始上座部的婆搓国的憍赏弥，是这些典籍编纂时期该部派主要地域；我们发现后来锡兰岛上的写作活动呈现一种理论化的新面貌）。因为在纪元前三世纪及其后三藏被带到锡兰（可能零零碎碎由学会了某部分三藏的僧人定居该岛将他们所知的传授给他们的学生），这些新纂着也逐渐跟着它进来了。
锡兰的上座部中心是“大寺”(the Great
Vihara)，在首都阿努罗陀国城(Anuràdhapura)的近郊，建立于公元前256年[
(p．320.1)阿育王十二年：埃吉蒙特《年历》，51 ff．。]天亲帝沙王(Devànampriya
Tisya)在位时期。这位国王还建立了许多其它寺庙和宝塔围绕他的首都，从而佛教的基础稳固了[
(p．320.2)《大史》XX颂17ff．。]。可惜本书无法详谈锡兰的历史。接着的一个重要的锡兰朝代是都叉含摩尼王(巴利文Du??hagàma?i，元前118—94)的朝代，由于对泰米尔人(Timils，他们侵略这个岛国)多次战争胜利，被视为民族英雄。这些战争对佛教没有什么影响，因为我们知道双方都是很好的佛教徒。胜利之后都叉王为佛教大兴土木，包括“大寺”的一座九级铜殿，为了举行斋期仪式，和一座非常宏伟的大宝塔(供奉一份用神奇方法得来的佛陀骨灰)。在公元前一世纪中叶，锡兰遭受一段时期的灾难：一次叛乱推翻了婆多含摩尼王(Va??agàma?i)，同时又有泰米尔人从南印度入侵，连年战乱，接着又是一场饥馑。跟许多白衣平民一起饿死了许多比丘：如果人民自己吃不饱，如何能够支持僧众呢？唯一的出路是离开这个荒凉的国土，如是大批大批的僧侣继续迁往印度，他们到那里可以和僧团一起停留在较富庶的国家。

经过十四年之后，婆多王重登王位，驱逐了侵略者(公元前42年)。这个国家逐渐恢复了元气，比丘们从海外归来，又重新参加到锡兰荒远山区幸存下来的残余僧团。国王建立新寺院，但其中之一无畏山寺(Abhayagiri，建立于元前38年)立即成为分裂的中心：国王把它布施给一位与他有交情的比丘个人，而不是给僧伽团。在大寺和这个为国王建立得他恩宠的新僧团之间的和解证明是不可能的时候，无畏山寺的领受者被正式开除出上座部僧团，然后两个僧寺成为独立的两派(这种状态保持了一千二百年之久，最终又联合起来了)。遭到这次分裂的打击，结果上座部失去了国王的赞助之后，该部僧众看到甚至他们的传统和三藏本身的保存也是多么不可靠的。这些经典仍然是靠记忆传承，在遭灾之后曾经发现有一部三藏小阿含经典(唱导疏Niddesa，见298页)只有唯一的一位比丘记得。立即安排一批学生跟他学习，但是这个警告被记住了。无疑地一种经典在锡兰失去了，那时期还可以从印度找一本来代替，但是无论如何锡兰的僧众总想保证他们的传统。在离开首都纷争很远的“光明寺”(aloka
Vihara)，他们着手工作(大约在元前35年)，利用地方檀樾供给的材料，将所有他们的经典写在加了工的具多罗树叶上。他们用巴利文写三藏，告诉我们三藏的注疏是用当时锡兰岛的语言写的(下面将要详论这些注疏)。

自此以往上座部对于锡兰岛的帝王们有时得宠，有时失欢，但就整个而论，他们繁荣发展了研究和着述工作，这方面此时进入了一个新阶段。无畏山部走他们自己的道路，证明是较少保守，较非正统的，接受大乘观点，如是在教义上与上座部各行其是了。
注 疏

根据上座部传统，注疏[(p．321.1)长阿含注I 1，中间含注I 1，杂阿含注I 1，增一阿含注I 1，法集论注I 1。]
(巴利文为a??hakathà，照字面解是文义的讨论)是当佛教首次介绍到这个岛国的时候由摩哂陀连同三藏一起带来的。三藏本身用印度的巴利语保存下来，而这些注疏都译为本地古圣哈勒语(Sinhalese)，为了使岛民了解经义。这些注疏的历史为亚地柯兰博士[
(p．321.2)《锡兰早期佛教史》1964。]
(Dr．Adikàram)在一本值得注意的开创性着作中研究过，奇怪的是这本着作向来都被佛教史研究者忽略了(也许因为是在锡兰出版的，这个岛屿之外很少有人觉察它的存在)。现在简单综述一下他的发现：(1)这些圣哈勒语注疏没有一本至今尚存于世，因为都被我们现在所用的巴利文译本代替了(公元五世纪作的)：(2)可是这些巴利文译本再现了圣哈勒语注疏的内容或部分内容，除了译者序言和结语之外，很少有场合由译者对圣哈勒语不清晰的地方添加评注(而且声明是自己的话)：它们不是某些特定原本的逐字翻译，因为三藏每一本书的古注疏时常重复多种，译者从中选取必要的东西，不管版本编排和上述的例外，把它化为单一的巴利文译本，它们实际是比它们本身古老得多的材料的翻译，像广泛承认的并不是公元五世纪的作品；(3)圣哈勒语的写作时期结束于公元一世纪，实际没有什么东西知道——或很可能——是以后增加的；(4)尽管增加注疏直至公元一世纪，而在锡兰岛这些注疏的编撰可以回溯到这个部派解释经典的更古老的印度传统。(5)为了指明注疏中的个人观点，提到了许多上座部大师的名字，他们大多数在元前一世纪和公元一世纪居住在锡兰[
(p．322)达摩定那，摩罗耶提婆约在公元前一百年(都叉含弥尼王时期)；佛图罗叉(觉护)公元前70年左右；优婆帝沙，摩诃波第摩(也许是最着名的注疏法师)，摩诃苏摩那，法沙提婆，小湿婆，大湿婆(婆多含弥尼王及其继位者的时代)。小那加，大法护，小跋耶，大跋耶等人大约公元20—30年间都有盛名；以上是一些已经提到的杰出大师。只有两位可能到达公元60年之后。]。

无论是否像传统所说的，这些注疏的译本在公元前一世纪已经写好了，在下一世纪当中又增加了一些新添附的解释，从那以后评注的集子就结束了。今天我们感兴趣的东西是其中出现的新观念，这些新观念好像是在最后的阿毗达摩原文和《无碍道论》、《蜫勒论》、《指导论》等的编撰与公元一世纪末之间的时期中发展出来的。大部分这些新观念我们无从得知首先是谁提出来的(只是有争论的时候，才提到人名)。显然在锡兰僧人中间它们已经被接受了，也许甚至在都叉王时代(提到了那时在世僧人的名字)。有些新观念为印度大陆其它佛教部派所接受，在那种情况之下它们在锡兰发源不大可能迟至公元一世纪。但是就我们目前的要求来说，对这些观念的年历问题有了这个大体印象也就足够了。

注疏中意义最重大的新观念是“法”或“界”的定义：法是有(或保持，维持；dhr在这个语言中是英语have最相近的代用语)其自性(svabhàva)的东西[
(p．323)巴利文《法集论注》39。]。并且说它们通过各种缘(pratyaya)自然(yathàsvabhàvatas)会有自性。这个观念是说它们是可以分别的，能下定义的构成宇宙的要素。我们所引的这本阿毗达摩注释力求完成《法集论》的陈述，给它最终定案，它列举一切究极真实的法或界，给它们下定义(按照它们各别的自性)。原经说“以及任何其它……”的地方，注解将它们一起举出来了。所有各种法的同义语都辨识归一了(从各种不同的观点来研究解释)，使这个概括无遗的法目表可以化为一百以下的界，一切经验都是由它们构成的。附加的东西不多，而且都是从契经中找出来的(包括慈悲和作意)。

所有这些法的定义和描述都是基于《蜫勒论》预先制定好了的定义三法门，以“性相”，“表征”，“无间缘”来说明每一个法，但是现在又增了一个第四方面即“功能”(rasa，也许用于此派特有的专门意义)。例如“地”具有坚硬性，支持的功能，承受(重量)的表征。“水”具有流动性，涨大功能(意谓使物件膨胀)，粘附的表征。火具有热性，熟的功能，使东西柔软的表征。风有鼓吹性，运动的功能，使东西摆动的表征[
(p．324.1)《法集论注》332。]。至于四大种的无间缘，它们都是互为无间缘的(因为每一个物质的分子都含有这四种，而且不能独立出现：这就是为什么它们再也不是老的四大种，而是佛教的属性或法，本质上无异于心的行向力；它们一起都是刹那生灭的)——参阅《发趣论》的共生缘。

加几个行向的例子：定力具有领导和无扰乱性，结合共生法的功用，寂静的相，快乐的无间缘[
(p．324.2)《法集论注》118ff。]。慈悲具有促进他人离苦的性，使别人不受苦的功用，不伤害的相，看得清那些遭受痛苦折磨的人们毫无办法的状态就是它的无间缘[
(p．324.3)《法集论注》193。]。

照这办法给一切所承认的法都作出描述。我们可以注意在许多情况下都提出两种可供选择的定义(性、相等)。我们在这些古代义理讨论中看到的不是一个武断的系统，而是这个部派的古师们深入实物真实本性的追问探索。他们在传到他们手里的基础上进行建筑，可是他们也图谋扩大和改进，而他们提供的结论是试验性的，可争论的。他们自己研究自然现象，为了就它所显示的扩大和改进这个系统，例如注疏中有记载由于观察物理现象，如声音传播比光线慢，那是在很远的地方望着一个人斫树，看见他躲开好久才听到声音，由此得出来的[
(p．324.4)《法集论注》313。]。

研究心理现象，特别是知觉和认识，正如我们所期望的，是最为详尽的。综合阿毗达摩提供的各种暗示，然后进行自己的观察，古大师们创造出一切心法发生的意识流或思想程序(cittavithi)的结构学[

(p．325.1)尤须参看《法集论注》269ff．。]。例如当一个人受到某种外界事物的打扰产生一种感觉印象，这又接着出现心理的冲动和所缘，产生一个心理印象，和对象的研寻界划。然后一系列的心理活动出现了，也许引导到对引起注意的对象事物的辨认。如果对象不引起兴趣，那么这个思想程序会转回到它的中性状态(假使他首先在睡觉，这时又会睡着了)，否则更进一步的心理后果就会发生，而且它们也许具有道德意义。所有这些心理事件称为刹那(ksana)，刹那是时间系列的不可再化解的原子。如是我们有了一个关于有情众生思想系列的时间进程的原子学说(只是像注疏郑重指出的，没有存在物，只有系列)。在极少数情况下，考虑到中性系列(睡眠)被打扰了，也辨认对象，而因为发觉它是没有兴趣的，又立即恢复到中性系列，这有计算清楚的十七刹那，如果在开始前一个和结束后一个中性刹那算在一起的话。

一个逻辑研究的平行发展可以在《论事》和《双对论》的注疏中看到。它指出很有兴趣的区别[(p．325.2)《双对论注》58。]，主张度量的标准(
pranà¤a，因明，度量，标准，权威)不是语言，而是意义(如果不是这样，在《论事》的某些争论中就免不了上座部语意含糊的毛病，尤其是在讨论“人”的时候)。在研究分配词语时已经作出了这一点(这里的词语用于逻辑术语的专门意义，实际是经文中的artha，它在这种专门用法之外一般是表示意义、词义。因此，这个术语在这个部派中不是指词语，指词语的有些同义词可以代替，它们所指的是法，是词义：他们的逻辑是法的逻辑，实义的逻辑，而不是语言的逻辑，它只服从阿毗达摩所认识的“实在”的支配，所以凡属与那种实在无干涉的东西在哲学上都是无意义的，也就不是术语)。

上座部的注疏除了哲学之外，还包括很多其它东西。这里我们只提一下本生经注疏的绪言部分，它载有此派精心编纂的佛陀神话故事的译文，到此时期它还只包括真本三藏中佛陀生平的少数几个简单故事情节，这些东西顶好留到与那些最积极从事“佛陀学”的部派联系起来一起讨论。

制多山部，案达罗与百乘王帝国

摩揭陀帝国衰微了，它的南部在一位须慕伽(Simuka，关于他的来源出身的争论，我们用不着钻进去)领导之下脱离了出去。他建立了百乘王朝，后来证明是历史上最悠久的帝国朝代之一，他的出生年代还没有确定，但许多矛盾记载的一致地方似乎指明是在差友将军叛变的时期。百乘族(Satavàhanas，音译娑多婆诃)一般都欢迎佛教，还有耆那教，也许应当看做是孔雀朝皇帝政策的最直接继承者，而差友王摒弃这两个教派，倾心重建正统婆罗门教。没有什么假设比这更可能：南方脱离摩揭陀反映了差友王和婆罗门教一方制造的意识形态的分裂，那时他们终止了尊重支持一切宗派的政策，企图单是提高他们自己。忍受的一方在南部联合起来，拒绝接受这位将军的统治，帝国因此分裂了。

百乘皇帝是以案达罗和大罗兹掘两国为基地。当差友王的继承者与希腊人在婆亥伽打了一连串的仗，而最终对摩揭陀曾经征服了的大多数国家(（憍）萨罗Kosala，般遮罗Pa¤cala，婆搓Vatsa，苏罗娑S?rasena，和摩搓耶Matsya的阿顺那延Arjunàyana共和国等等在公元前二世纪末都独立了)失去了控制权，它的势力就胀大了。在此期间百乘人征服了达萨那(Dasarna)和阿般提和其它国家。结果在公元前三十年他们征服了摩揭陀本土。还没有确定是哪一位百乘朝皇帝成就此举。最可能的一位是默偈斯婆帝(Megh-asvati，or-svadi)。照窥基的说法[
(p．327.1)拉姆特《印度佛教史》310，也许Hao-yun
wang=Meghasvat(佛教的慷慨赞助保护人)。往世书的百乘朝年历，前期很可怀疑。后期也不完全可靠(参看Gopalachari《印度通史》，虽然我们并不遵照它的学说)。如果我们根据神鱼和风神往世书将Pulumayi一世置于Gaulamiputra王之前105年(即符合整个时期，虽然不能符合每个细节)，那么Pulumayi一世登位就在纪元前一年。如果往世书年表在Meghasvati王与Pulumayi一世之间是那么理解接受的，我们就得到Me-ghasvati王登位日期大约在公元前55年，但是中间的几个国王不能很好的查验，其中一二人也许重复，这是由于材料处理的混乱而引起的，它会使Meghasvati王推迟一二十年。Gopalachari曾经提出Svati王不过即是Meghasvati王的重复。这就缩短了十八年。]，制多山部(Caitika)起源于他在位时期。到公元一世纪末百乘王朝失去了阿般提和摩揭陀，同时一个新帝国在北印度成立了，本章下面将会看到。

现在不知道有任何制多山部的文献还存在，除了以修改了的形式合并在大乘经典中的部分。《论事疏》把很多《论事》中受了批驳的观点一般都归之于案达罗的部派(暗指制多山部)，有些归于西山部、北山部、罗阅山部、和悉达多部。其中许多是阿毗达摩和修道进程的立场，但是最重要的也许是关于对佛陀的看法的论点。据说案达罗各部曾主张佛陀说法(vyavahàra)是超验的[(p．327.2)《论事》221
ff．。]，佛陀和弟子们的神通力(rddhi)使他们无论希望什么都能得到，不受自然律的限制[(p．327.3)《论事》606ff．。]，一位(或这位)菩萨(bodhisattva，即将来的佛陀)(在他无数次前世生活中有时)投生到非常痛苦的环境中(ruin，堕恶道，即到地狱中当畜牲或饿鬼)是出于自愿的(非前世恶业的果报[
(p．327.4)《论事》623ff．．])。他们还主张佛陀的特殊力量(bala，但非普通的bala)，他的弟子们也一样具有[
(p．328.1)《论事》228ff．。]。西山部和北山部据说曾主张佛陀一生下来就决定要得道[(p．328.2)《论事》480。]。罗阅山部和悉达多部据说曾主张法不能分类属于他种法之下，也不能与他种法结合，心所法(caitasikas，即行业力)是不存在的[
(p．328.1)《论事》335ff．。]。所有这些立场都暗示这些部派的一般思想潮流是使佛陀完全趋于神化，超出自然律，然后投射出他当菩萨的前世存在的超凡背景。如果佛陀的法力是弟子们所共有的，这似乎暗示弟子们虽未成佛(没有任何部派确认此点)他们自己也都是具有超凡人

性质的菩萨。心所法不存在会根本上改变阿毗达摩的学说，要废弃其中大部分理论。这种说法只限于这个集团最后两个部派，也许不像其它立场那么重要，但是它暗示那些似乎很基本的东西和早期阿毗达摩思想很容易遭到案达罗各僧团比丘们的挑战。

我们在下章将会看到大乘发源于南印度，差不多可以确定是在案达罗，在这些僧团之间。所以我们必须在这里寻找这种新分裂的过渡，如果可以称为分裂的话，其时大乘提出关于佛陀身份(不像从前所理解的仅是大彻大悟)的最重要新教义，作为佛教徒和菩萨即将来的佛陀修道的正式目标，因此也要作为应当从事修行的正式课程。早期大众部派曾经开辟了通向这种最后发展的道路，他们也确实被承认是大乘的先驱[(p．328.4)MCB I
15ff．。]。这个原始部派曾在阿罗汉和佛陀之间作了显着的分别，使当阿罗汉相当容易，而佛陀仍然是很稀罕的，可能是超人类的存在。说出世部完成了那个分裂的过程，提出一种观点说佛陀是个超验的存在，他的身体不是属于凡间的。这自然会增加对佛陀生活，和在某种程度上对前世生活直至最终圆满成就的故事的兴趣。多闻部主张有一种超验的教义也像有世间说教一样(这里的"超验"显然与涅盘有关)。可能他们放弃说出世部的一定是不那么限定超经验佛陀属性的观点。照上座部的传统说法，制多山部是多闻部的分支，而其它记载说它是从原始大众部分出来的。无论是哪种情况，他们显然用一种新方式发展了超验主义思想，也许首先是与说出世部平行的，但是可能超过了这个较老部派的立场。佛陀的言教是超验的(全部)，他的证道是生下来就决定了的，他可以不理会自然律(如是设想他能创造所希望的任何神奇效果)。在他当菩萨的前世生活中他就已经享有控制轮回法的最高本领，连续几世的投生是出于他自己的自由意志，当他第一次当菩萨时，显然已经超脱了前世行为的业报。他的弟子也许相似地掌握了这种控制本领，能够排除自然律，这暗示他们现在和他从前一样是菩萨：他们的目的是在遥远的将来成佛，不是简单的当个现在得涅盘的阿罗汉。

确实我们在这里面临着将来形成大乘基础的一些概念，如果信赖我们的资料(其它关于部派的资料都是很混乱的，关于制多山部教义理论方面是很不足的，而追迹部派分裂仅止于皈依僧团的立法争端；锡兰比北印度作家与案达罗会有更密切的接触)。关于文字表现，有些后来都收入《大宝积经》的大乘早期经典(短的)也许是从案达罗的部派取过来的，例如《护国天王请问经》(Ràstrapal-apariprcchà)即其中之一，虽然它们多方面被修改了，怎么修改的现在也很难得追溯。如果注意集中于菩萨道，自然会写出文章谈及菩萨道长期进程的理论，不单是称赞佛陀的功德(像上座部的《若用藏经》，见298页)，目的是为了制定一个实践纲领供新菩萨采用。法藏部、多闻部和案达罗各部的《菩萨藏经》(Bodhisattva-pi?akas)无疑的对那样的改编工作提供了广泛的材料。

说出世部和多闻部：佛陀传和马鸣

我们上次离开北印度历史时，希腊侵略者已在婆亥伽立定了脚跟，那是公元前二世纪中叶，不久之后它的几个国家都独立了(在不同的王朝之下)，一世纪以后摩揭陀本身被案达罗征服了。我们注意到比那更早，有些希腊人支持佛教或"大法"，就这样的让他们自己同化于新家园和一种新文化。有一个希腊国王值得特别提一提：即弥兰王(Menandros，在两种语言的货币上的布拉克里特文为Menemdra，梵文为Milindra，巴利文为Milinda)，根据最近的权威着作[(p．330.1)那拉音《印度希腊人》。]，他的统治大概在元前155—130年。一切有部，上座部和其它部的佛教徒保存有一部这位国王和一位那先比丘(Nàgasena)之间的着名对话经文(一切有部用他们自己的提地迦比丘(Dhitika)取代他)，其结果国王当了居士弟子。照上座部传统所说，这篇对话的译本是在元前一世纪初在印度译出写定的，然后立即带到了锡兰(在那里被引入一些注疏)。现在所知道的一些译本实际差异很大(例如上座部译本中就作了很多增补)。在形式上这篇对话是以佛陀和阿阇世王的对话为模型的，但也表现有几分近似于传记（àkhyàyikà）形式的印度世俗文学(现有例子只是更后期的)，以时行风格描写英雄人物(弥兰王)达到某种结果(在这个例子上是皈依佛法[(p．330.2)比较《印度通俗文学》II
p.74。龙军似乎属于饮光部。])。弥兰王的货币表示他继续承认希腊的神，像阿育王一样支持一切宗派，也有佛教。他利用佛教的轮子(cakra)象征法轮(或八正道)或(佛教的)世界皇帝的宝轮星(可能两者)。

希腊人统治印度时间不长久。希腊人由于分成两国，没有巩固他们的地位。北方野蛮部落舍伽人(Sakas)也许就在弥兰王时期征服了苏地亚(Sogdia)，然后立即推进，经过巴克特里亚和亚述，到大阿拉乔西亚的西部，那地方结果称为舍伽遮那(Sakasthàna，现在的塞依斯坦，在阿富汗西南和伊朗东面)，因为他们有大批人居住在那里。巴克特里亚的希腊人被迫纳贡。此后舍伽再推进，经过阿拉乔西亚和迦毕试进入犍陀罗。他们的末偈王(Moga，也许是汉语的末羯，在公元前102年中国在中亚同他打了一仗)在公元前一世纪初征服了犍陀罗。由于安息人(Parthia，即波斯)同时间的扩张，形势变得很混乱，波斯人在公元前三世纪已经从希腊人(塞琉西兹)手里重新获得了独立。波斯人向东扩展领域侵蚀了舍伽人，但是有几个知道是公元前一世纪统治过舍伽遮那和犍陀罗的国王，是舍伽人还是波斯人历史学家的看法不一致(两方面都是有亲缘关系的伊朗人民，这就使辨别名字很困难了)。阿阇一世(Aja
I)在末偈王之后统治过这些地区，也许推翻了神秘的婆那纳王(Vanàna)，而且由于征服婆亥伽最终结束了希腊人在印度的统治。公元一世纪初他的继承人在犍陀罗和舍伽遮那，从事与波斯芬达伐那王(Vinda-pharna)的斗争。这位波斯的统治者和他的几位前辈，如果是波斯人的话，也独立于波斯本土的朝庭之外。阿阇(一世或二世？）是佛教的庇护者，佛教在这些人民中继续发展进步，无论统治力量属于哪个民族。

这期间另外一股势力在东亚兴起了。公元前二三世纪时中国向西方扩张，引起了蒙古和新疆的野蛮人(H?nas，匈奴)向西方迁移。其中月氏(Yueh-chih，这个中国名称读音有些像Yuer-ja)后

来称为贵霜(Kusànas)，大约前160年被另外的部落驱逐出新疆，沿着伊犁河而下，他们自己又严重的逼迫舍伽人。大约到公元前100年[
(p．332)这个年代从来有争论，但是仍然最有可能。]他们已经占领了舍伽人的苏地亚和巴克特里亚。一百多年以后他们的五个部落联合起来接受唯一的国王俱居罗·伽费沙(Kujula
Kathphisa)的统治，在他的长期统治中(大约公元15—65)征服了东波斯王国和迦毕试。在他的钱币上他说(用犍陀罗的布拉克里特语)他自己是信“法”的，好像这些地区他的希腊和波斯某些前辈，例如斯波罗火罗(Spalahora)所曾做过的一样。那么似乎贵霜人民在他统治之前的世纪中已经同化于伊朗东部当时风行的佛教意识形态，同时还吸收了其它各种印度文化因素(如果拘那罗Kunala确实在和阗、可能还有巴克特里亚和其间的吐火罗Tukhàra建立了印度殖民地，使用犍陀罗语，那么他们也许在征服迦毕试之前采用了印度语言，参阅285页)。在第二位国王维马·伽费沙(Vima
Kathphisa）统治下，他们征服了犍陀罗，婆亥伽，和可能更东更南面的国家(不能确定是维马·伽费沙，还是他的继承人迦腻色迦一世Kaniska
I征服了苏罗娑、憍萨罗，迦尸Kàsi与其它国家，显然使摩揭陀降为附庸)。迦腻色迦一世(公元78—102)成了重新统一北印度的皇帝，在西北方占领了全部孔雀王朝在伊朗的领土，包括巴克特里亚、苏地亚和一些中亚的毗邻部分也许从来未受到孔雀王朝直接统治的地区。舍伽人成了贵霜的属国，时常充当这个帝国行省的总督(这似乎暗示他们变成更强大权力的附属同盟者反对共同敌人)。印度帝国如是分为贵霜和百乘两个帝国，一般都奉行阿育王所规定的政策，传播印度文化。佛教的普及流通到这个时期很大程度上依靠佛陀的神话故事。佛法教义的本身可以通过这个传记故事象征性的表现出来，无论那些漫游传“法”(在这个高度含糊名词的一切意义上)的教师走到多么远去讲解四谛、八正道和理想社会，他们显然发现利用讲故事比三藏中的对话对于这些多种族的听众一般更容易造成初步印象。这些故事叙述中最伟大的一种即是佛陀本身的历史，而且它越是说得神奇，它的情节越是惊人，它似乎就越加有效果。第一眼看去，人们也许认为这是适应于佛教的传播，从长久习惯于哲学批判思辨比较老练和理性化的印度人民中间转到没有多少文化喜欢不合理的神奇事物的人民中去，必然如此。然而这种假设看起来必须抛开，因为事实上佛教徒在中国也表现得到同样的经验，中国人民虽然也粘染了儒家传统的某些神秘的礼仪主义，以及道教的混杂着科学的巫术和奇迹，但是并非不习惯于哲学批判。事实是一切社会都包含有受过教育和未受教育的非常多样化的阶层，而且其中受过教育的(就我们的意义说)并不总是在可觉察的程度上与财富和权力一致。当佛教在哲学家即沙门和受他们影响的倾向于舍世离俗去寻找心的和平与解放的那些人的圈子之外通俗普及化的时候，那么即使在印度，吸收未受过教育的人民的方法就被求取和采纳了。

我们已经谈到过《大事记》(Mahavastu，见276页)，当作也许是最早的佛陀的全面的传记，它绕着原始贫乏的纪录收集了许多新的故事情节。它是散文和韵文错杂的，韵文部分根据韵格历史分析可以鉴定年代大约在元前二世纪末。这并没有告诉我们散文部分是较迟、较早、或同时，但是一般地这两种形式互相解释，它对我们这里的影响不大。就大体而言在这同一时期佛教每一部派似乎都有类似的佛陀传记装备自己。上座部的译本，像已经提过的(326页)，是在他们的本生经注疏中，不过称为《因缘论》(Nidànakathà）。它的纯粹的注疏性暗示它的年代在公元前一世纪或稍后。比较不那么保守的说出世部把它的《大事记》收作三藏的本文，在律藏中。饮光部的《如来本生因缘经》(Buddhajatakanidàna)可能有《因缘论》同样的身分。《释迦牟尼佛所行赞》(Sakyamunibuddhacarita)或《出城品经》(Abhiniskrama?as?tra)据说属于法藏部[(p．334.1)MCB
161。]，是否包括在它的三藏中现在还未确定。化地部的《毗奈耶根本》(Vinayapitakamula）也许很完好的收在他们的毗奈耶注疏中，一篇广泛的历史介绍附于这部类似于上座部毗奈耶注疏的相当部分。根据《佛所行赞》各大众部派称呼他们的佛陀传记为《大事记》，这似乎意味着不仅说出世部而且更原始的大众部也有那样的一部原典，虽然没有保存下来[
(p．334.2)举出了一个大事记中所没有的故事情节(Beal
315ff.)。]。一切有部撰造了一部比任何这些更诗体化的着作，叫做《普曜经》(Lalitavistara)(后来大乘佛徒把它据为己有，进一步精心编制，传到我们的梵文本就是那种形式)。更后很多年根本说一切有部又造了一本传记，比任何这些都要完备，把它大胆地放在他们大大扩充了的毗奈耶部分。在汉语译本中还可以找到其它佛陀传记，但是都未确定属于何部派。

所有这些传记在大体轮廓和重要事件上是一致的，但是在实际文字、风格和无数细节方面完全不相同。不管部派之间如何抄袭模拟，它的发生决不在他们共通的原始三藏的形成时期，原始三藏中根本没有那样的传记存在(见第三章)，而是更后很久才出现的，那时上座部可能还有其它部已经关闭了他们的三藏，防止进一步增添。在一种意义上说，佛陀的神话故事不属于部派，而是属于一般白衣社会的通俗佛教，在这种通俗佛教中分裂部派的理论歧异，实际上算不得什么——简言之，把佛法看做宗教，不是把它看做哲学。在一般在家人民当中佛教就是对佛陀的信仰，多少掺一点他所教导的戒律，以及他以身作则的舍离、慈悲和平等的感情，这种信仰通过以静默的虔诚心在宝塔脚下或寺庙里供奉一些鲜花表示出来，寺庙僧庵里有许多绘画雕刻照他的故事场面描摩佛陀的形象。甚至在古老的上座部和大乘信徒之间的区别也不是很大的。反正没有错误，他们一起都是佛教徒，只有西藏的密宗(Mantrayana)和尚在举行仪式时不太清静，显得过分热烈吵闹了。

佛陀的传奇传记通常开头是描述尚未成道的佛陀会见千万亿年以前前一次宇宙轮转中一位名叫燃灯佛(Dipaükara
Buddha)的佛陀(我们的佛陀是释迦牟尼佛)。他向燃灯佛致敬，想到自己成佛，燃灯佛“授记”(实际是预言)在遥远的将来他会要成佛。应当注意没有提到他当燃灯佛或任何其它所遇见的前世佛陀的弟子的问题，他当然不是比丘。照定义一个佛陀必须自己独立发现佛法，更进一层

说，如果他遵行过去佛的道而得涅盘，显然他就不能投胎转世了。他的道必须异于八正道。由于形成了这个希望而且燃灯佛批准了，他已成了菩萨即将来的佛陀，有时被称为“大士”(mahà-sattva)，他还是走自己的道路，实际就是本生故事所描写了一部分的无数次生活。这种想法就是通过艰苦的长期的锻炼他逐渐完成了自己，通过修行实践给他自己不可动摇地建立了佛陀所必需的一切功德成就。

在地球上最后一次前世生活之后，他投生到兜率天(前153页)，他在那里度过了不可想象的久远时光，享受天上的幸福，似乎为在最后一次艰苦工作之前休息轻松一下。当他感到时机到来，他选择一个适当的地点，适当的父母，然后投生转世，降临人间。在这个神话故事发展出来的帝王年代中，让菩萨诞生在任何低于帝王的家庭中是不合适的。释迦国的民主性质被掩饰过去了。阅头檀(Suddhodana)现在是一个国王(净饭王)，至少与同时摩揭陀的频毗娑罗王是平等的，菩萨就成了太子。而且阅头檀家庭世系是第一个帝王“大选君”传下的，后来还经过许多三藏中所描写的施行仁政的皇帝，和往世书传说的太阳朝代。诞生时伴有许多奇迹：菩萨的怀胎是洁净圣灵的，诞生也一样。他的母亲没有经受痛苦，只是快乐，他神奇地从胁下生出来，甚至没有接触她。天神和仙女们站在旁边将他抱起来，从天空降下两股温的和凉的流水给他洗澡，虽然没有什么不洁净，这些行动是纯粹礼仪性的。这个婴儿向每个方向走了七步(据说象征七觉支)宣布他的伟大性，并说这是他最后一次降生。当他步行的时候，脚下生出莲花。自此以后神奇的事迹一直陪伴着菩萨经过了一生，天神是他的经常的仆役，出现过无数次奇迹。他的母亲再也不能够像个凡间妇女那样生活了，七天之后死去，投生到三十三天，将来她的儿子要去那里访问她向她说法。

婆罗门检查这个婴孩，预言他的前途伟大：他或者将要当一个全世界的皇帝，或者当佛陀。这里出现了一个流行的插曲，一个着名的先知阿西多(Asita，黑圣者)预言他将要当佛陀，然后哭了起来，因为他活不了那么久不能听他说法。这个故事情节公元前200年之前已经存在(独立的)，因为在上座部三藏中发现了它的诗体译文[
(P．336)《经集》679—698(下面接的是篇更古老得多的诗歌)。]：

然后释迦家人给阿西多
捧出儿子，请他过目。
一个小男孩金光闪灼，
像黄金融炼在坩埚，
使这老铁匠欢喜雀跃，
好运辉煌，美妙无比，
难以言说。
这小孩笑起来，满室生辉，
像一朵火焰，
像天上明净的金牛星座，天上的云游者来到我们面前，
像秋日的艳阳，当云霞消散。
他欢喜了，对这小孩充满了爱恋......
这首诗比较约制，而且全诗很短。

还是在年龄很小的时候，这位菩萨被带去观看籍田仪式，但他坐在一棵树下，进入了初禅。奇怪得很，树影停留不移动，当他坐禅一直给他遮太阳。然而阅头檀决意要他的儿子当皇帝，不当佛陀，采取一切可能的措施阻止阿西多预言的实现。这基本上是妇女们的责任；建筑起豪华的宫殿，尽快的给菩萨完婚，同时还供给无数的各种技艺超群的女性侍从。但关于世界和人类生活真实本性的知识不能永远保密不让这个青年人了解。在乘车经过迦毗罗卫城市和出外游公园的时候他不可避免地看到四种凶兆(有些版本中阿西多都预言过)：一个衰迈不堪的可怜老人，一个害了肮脏疾病的受苦人，一具正在埋葬的尸体，一个出家人(流浪者或沙门)。前面三个人使他非常痛苦难过，他很高兴最后的一位，这位出家人宣传无暴、慈悲，象征世界之外的另一条路。他看透了俗世生活的不幸，下决心舍离俗世去出家，因而失去了对一切欢乐的兴趣。

借天神的帮助，他逃出了保卫森严的宫庭，还伴有许多奇迹。从这时起还有更多故事情节在三藏中可以找到(参看第三章)，例如佛陀的教师，证道和初转法轮的叙述。有些新情节插了进去，如阅头檀派遣使者劝菩萨回家，当然没有成功。当菩萨尝试别的游行沙门所介绍的方法的时候，修苦行的实验是很受重视大作文章的，但是在故事这一部分中最着名的情节是死神和死神的女儿们的诱惑：这是达到证觉胜利最后的一次战役。

大多数这些传记结束于佛陀说法事业的开始，即初转法轮的故事情节，以及收受最出名的弟子(大迦叶、舍利弗、目犍连等)，特别是他怀着世间的兴趣回到迦毗罗卫会晤他的家庭与罗睺罗和难陀出家之事。事实上它们结束于毗奈耶缘起叙事部分结束的地方，而本身就是缘起绪言性质。它们添加了一些奇迹，如佛陀飞行的本领，有些版本还加上他访问天庭的故事。有些版本插进了许多偶然事件的叙述，尤其是本生故事和佛陀之外他人前世生活的故事(譬喻故事)。教义理论也没有完全忘记。菩萨的一切追求是用易于理解的方式使佛法具体化，有时还直接引进哲学讨论。

说出世部的大事记的确是这些传记中最丰富的一本，它用本部的超经验主义理论修改提高了故事中的超自然成分，可是仍然比别部更严密的保持在古毗奈耶的架构之内，被当做正式毗奈耶原文。它也从小阿含中采取很多藻饰性细节的叙述和大量偈颂。它的无穷尽、无秩序的丰富内容甚至在制造它的部派之外也深受欢迎。对此时期大众部其它分支再没有什么话可说。然而其中之一，可能是多闻部[

(p．338)这是它的出版和翻译者约翰逊的结论；尤须参阅他的《佛所行赞》译本序言。]，
在公元一世纪产生了一个最伟大的佛教诗人马鸣(Asvaghosa)，他是印度六个最伟大诗人之一，而且对于了解他的人们来说，也是世界最早十大诗人之一。那样的判断要看一个人喜不喜欢宗教，也许一律地深受他对宗教态度的影响。至少就马鸣而论，他的天才可以说是世俗的，与他当佛教徒无关。他的创作属于世俗传统的印度文学(kàvya)，不属于宗教传统(这是一件使他相当苦恼的事实)。关于他的生平所知甚少。传奇故事正如传奇故事的手法将这位着名诗人与可以利用的最近的着名皇帝联系起来，但是詹斯顿把这个诗人提前半个世纪更为可信。他几乎不可能遇见贵霜的统治者，但他的诗和戏本在写成之后不久在他们建立的帝国之内非常流行。他生于憍萨罗的阿踰陀国(Ayodhyà)，受过充分的婆罗门教育。在诗歌和戏剧方面他对这两门艺术一切高度复杂的技巧和理论学问渊博，造诣极深。他喜欢语法和诗学的规律，发现其中有许多出色的易燃性材料可供他的天才去发挥。他也同样的爱好互相矛盾冲突的哲学体系和它们的精微奥妙之处。

马鸣的独特风格也许很好地为他的出入于世间和出世精神的双重兴趣所表明。这远不是一个轻浮作家的浅薄热情。尽管他玩弄幽默和轻飘的笔触，可是隐瞒不了他的深沉热望和完全卷入生活的奥秘。他声称他利用诗歌艺术的吸引力和通俗化，不过是作为佛法的车乘：世俗人民将会被艺术的魔力拉过来，不知不觉地走上出离之道。结果在他的作品中，他把世间享乐以其在诗中表现的喜悦，与舍离它们而得到清净解脱的喜悦结合起来。在描绘他后来认为短暂不实在而抛弃了的乐欲上，是最现实主义的。他一定是根据切身痛苦经验而写作的，他的自传就隐藏在他的诗歌的激越情绪的后面。如果他抛弃世界，那不是因为本来就厌恶它，而是因为深深地纠缠在里面影响了这个敏感而又特别清醒的脑筋。

他的最着名作品是他的史诗《佛所行赞》(Buddhacarita，佛陀的生平)。这是所知第一部全面的佛陀传记，从出生到涅盘。它有二十八章分做同等的四部：(1)诞生、幼年到出家：(2)流浪、苦行、与死神作斗争(历史中必定要有一场战争)，到证觉成佛：(3)说法、出征四方各国：(4)最后旅行和涅盘，接着是筑造宝塔，涉及阿育王八万宝塔的建立。这种结构符合朝拜的四个主要地点：迦毗罗卫(Kapilavastu)，菩提伽耶(Gayanagari，证道山)，江绕城(Vàrà?asi，波罗奈)，上茅城(Kusinagari，拘尸那城)。

较短的史诗《难陀颂》(Saundarananda，漂亮的难陀)描写一个极端世俗的难陀如何被佛陀化度当了比丘。要他能够割断爱欲只有答应他与天上的仙女结合可以得到同种类更高级的快乐。然而要达到此点的办法是依僧伽团提出的修苦行，因此难陀就非常认真地从事苦修。当他修道取得迅速的进步，充分提高远远超出他过去的世俗缠缚时，他的同参能够使他感到当和尚而又对仙女们钟情，他的这种情况尴尬可笑，然后重新指导他向往真实的幸福。

可惜马鸣的戏剧只有些零碎片段或者仅是他书的引据保存下来：《舍利弗》(九幕)，《赖咤和罗》(Ràstrapàlà)，《苏摩达多》(Ssmadatta)，和一篇无名称的寓言戏剧，其中有那样的角色，如“光荣”，“忍耐”、“智慧”(天女？——《本生经》No.535里面有些类似名称的天女)。赖咤和罗费了很多周折才得到父母允许他当和尚。甚至借绝食而死的威胁才得成功之后，他还必须克服他们再来哄骗他回家的企图。苏摩达多不象上面所有作品(寓言剧也许例外)，显然有一个诗人自己创造的故事，可惜我们现在只能猜想。苏摩达多是个歌妓“摩揭陀婆蒂”(Magadhavati，摩揭陀之风)的情人。其它角色有一个王子、一个流氓、一个小丑(苏摩达多的朋友)，等等。有摩揭陀婆蒂和另一情人在花园和宴会中的场面。的确它是一阕世俗纠纷的喜剧；它是否引导任何角色弃世出家，是难于揣测的。

从这些可怜稀少的证据我们看到印度在公元一世纪有一家很繁荣的佛教剧场。根据中亚的资料我们可以推断还有更多不知名的戏剧家根据本生故事写的剧本。

一切有部、前经量部与贵霜王朝

我们已经看到一切有部从孔雀城传播到犍陀罗和伽湿弥罗(罽宾)，而其同时仍保留东方(舍卫城，江绕城)的立足点。这一发展开始于公元前三世纪。已经脱离上座部之后，这一部派对三藏作了自己的增添。我们注意到(见297页)凡属着手比较了的地方，一切有部对于维持三藏的原始形式方面是最不保守的，这一条已经适用于原先的一切有部，不仅适用于把毗奈耶整部修改了的根本说一切有部。他们的三藏的要素部分现在还可以找到，存在于有几分残缺状态的梵文本，未触动过的汉语本，和更稀罕的藏文本中。此外我们还有一些未收入他们三藏里面去的着作，一些注疏，和这个部的法师们的专门论文。

大概是当作他们的部分“小部”(小阿含)一切有部和上座部一样，撰造了一部《譬喻经》(Avadàna)，或者可以说是几部譬喻经(avadànas)，包括一本《天宫譬喻经》(Vimànàvadàna)和一本《饿鬼譬喻经》(Pretàvadàna)，相当于上座部的《上天入地经》(Vimànape-tavattha，天宫饿鬼事)[
(p．341.1)《天池颂》，14f．．]。这两派中这些文献的歧异是很大的，特别是在上座部的《证喻经》(Apadàna)和一切有部的《证喻经》(Apadàna)之间——这是不足为奇的，既然这两本着作的编撰比两派分裂[(p．341.2)参看前面p.298;
Speyer《百喻经出版前言》P.xv．]晚了几个世纪，甚至没有一个共同的核心。一切有部似乎保有前面列举的(203页)完全更原始的小阿含经文译本。一个新添部分为老的经文目录所不知道的是《天池颂》(Anavataptagàtha)，其中佛陀带了四百九十九位比丘作了一次神奇的旅游，来到喜马拉雅山的“无热恼池”(Lake
Anavatapta)。三十六位比丘每人用偈颂回忆前生作的一件事情(善的或恶的)以及后来的果报，

所以这种经文实际是譬喻经(它应当谈比丘或比丘尼的前世生活)。然后佛陀加上他自己过去世中犯下的很值得注意的一连串恶业与它们的不愉快的果报，包括甚至成了佛之后还受着痛苦的疾病(背痛和痢疾)。似乎有一个时期上座部在巴利文译本中接受这段经文当做三藏正宗经典，因为它的《指导论》认作契经引述了它[(p．342.1)《指导论》141
f．；《天池颂》81(Vamssastha的韵格：4×12音节、在较早的三藏偈颂中是找不到的)。]，而佛陀本人的最后几节诗收载在他们的《证喻经》里面[
(p．342.2)《证喻经》299ff．。]。否则现在在他们的三藏里面也找不到了。在这种特殊情况之下我们必须与比较后期一个部派从另一部派借用的地方打交道，并不是与分裂之前他们共有的原典发生关系。在公元一世纪中期法救(Dharmatrata，见下文)重新编排，也许还扩大了一切有部当时现有的《法句经》(Dharmapada)，还出了一本经文称为《Udànavarga》(也译为法句经或法集要颂经)，有时猜想他就是这本书的作者。

一切有部的阿毗达摩(幸而在汉语和西藏语译本中保存完好)围着《集异门足论》(Saügitiparyàya)，《法蕴足论》(Dharmaskandha)，部分的《界身论》(Dhàtukàya)而发展，也许还有已经谈过的《识身论》(Vij¤ànakaya)，这些就构成这个部派原始阿毗达摩的底本。在产生了这个部派的分裂之后，一切有部僧众重编阿毗达摩经文来加强他们的理论立场。虽然这些被视为三藏的一部分，应当没有包括什么东西不是佛陀在契经中所宣说的，他们曾记下个别僧人的名字作为它们的作者(不像上座部许多阿毗达摩文章)。首先(大约元前200年)迦多衍尼子(Katyàyaniputra)编撰《发智论》(J¤anprasthàna)，后来看做是这个部派的基本阿毗达摩原文。它表现出与对手部派的《法集论》(Dhammasaügani)的相似之处，例如使用同样的三支分类，但是它的相当混乱的编排(像一本随时摘录要点的笔记本)与那本经文没有共同之处。它的八个部分分别讨论：杂蕴、结蕴(saüyojana)、智蕴、业蕴、大种蕴、根蕴、定蕴和见蕴(drs?i)。它包括一段关于阿罗汉的理论，尤其是对大众部的驳斥。在它的新概念中有“法遇”(prapti)一项，提出它来解释众生程序中结合不同的法这一事实。然后是两种寂灭(nirodha)：通过智慧的“择灭”或通过自然程序的“非择灭”(这两种和“虚空”一起构成这个部派的三种“无为法”或“无为界”)。还有一个也许是新概念，就是“无表色”(avij¤àpti)，表示行为业力的不可见方面，它是道德的有效因素[
(p．343)见于《舍利弗阿毗达摩论》。但上座部阿毗达摩无此语，诃梨跋摩成实论又有它，所以也许是很原始的。]。对比的“有表”包括语言和姿势。现在，例如同一的姿势，也许是有意，或是出于无心，并没有什么差别表现出来，但实际有差别，它解释故意的姿势是由于有无表色在场。它规定六种因(hetu)：相应因，俱有因，同类因(继续不变的事物)，遍行因(本有的道德意义倾向)，异熟因，和能作因(kàrana，如感官对象，部分相当于上座部的增上因，但在一切有部，增上本身是个缘)。

稍后的天寂(Devasarman)扩大了，也许完全改编了《识身论》。这本书一部分是讨论“缘”的(尤其是“因缘”和“所缘缘”，见前)。然而在第一段中驳斥上座部关于过去和未来的法不存在的理论，如是突出这个部派特殊的“一切有”的学说。很值得注意这一段是指明敌手目犍连衍那(Maudgalyàyana)而说的，他一定是《论事》的作者，我们前面看到过其中有一段破斥“一切有”的相当部分。第二段批判犊子部的“人我”学说，在它的辩驳方面非常类似《论事》中的第一个争论点，也许在本次分裂之后不久从原部派承袭而来。被驳斥的命题是一样的，而且有些共同的论据，例如那些开头的论据：(假定的)人是一个道德的行为者吗？它是可以被知觉的吗？它轮回吗？它是综合体还是非综合体(有为或无为法)呢？方法基本是一样的，使命题违反契经的陈述，而且它所使用的逻辑形式是同样规定的(替换一个潜在条件等等于敌方的陈述中，然后产生一对互相关联的命题，敌方肯定其中一个，否定另一个)。然而辩论的详细表达方式更简明得多，删去辩论的陈套格式，只保留逻辑的要素。这里的对手方称为“补特伽罗论者”(pudgalavàdin)，有关重要的是正统的主张者被称为“空论者”(sunyatàvadin，性空学派，即是一切法无我)。

《假施设论》(Praj¤aptisastra)大概属于同期，它把契经和这一派的宇宙概念收集起来，同时还进行行为业力的细心研究(道德的，所以开头是研究自由意志问题，接着研究意向等等：再后研究意向与行为之间的分别)，第三段讨论佛陀和宇宙皇帝的本性。
　　相当后期(可能在公元前一百年左右[
(p．344)照中国传统所说在提地迦比丘之后若干时间：《铃木论文集》I
157f．。])世友第一(Vasumitra
I，不是注疏家)用新的关于法和法的分类及定义的讨论(冠于原作之首)扩充了《界身论》(Dhàtukàya)，还编了一篇新着作《品类足论》(Prakara?apada)，它是由各色各样的阿毗达摩补充研究所构成。它的主要贡献是法的五种范畴的新纲领：色法(r?pa)，心法(citta)，心所法(caitasikas)，心不相应行(cittaviprayukta)，无为法(asamskrta)。第四种范畴包括独立于意识流之外的业力，例如“命”、“得”、“生”、“无常”。

更后期一切有部阿毗达摩着作不包括在他们的三藏之内，是一些示范的教学手册。我们所知第一本那样的书就是法胜(Dharmasri)的《阿毗达摩心论》(Abhidharmasàna)，他在公元50年左右或较早居住在犍陀罗，那是一本简明的手册。
　　其它着作较有争议。公元50年稍后，第一位法救(Dharmatrata
I)大刀阔斧地修正法目表，否认极大多数心所法的究竟实在性。这一点被这个部派拒绝了，他的着作也没有保存下来，但是他的思想找到其它人替他更进一步发挥。(首先是觉天[Buddhadeva]也许是他的晚辈同代人，主张心所法并不异于心法的本身，好象四大所造色并不异于四大是一样的)。这样就开始了通常称为经量部(Sautràntika)的后来潮流，因为它拒绝阿毗达摩的特殊理论，只把佛说经看做最终极权威。

贵霜(Kusàna)皇帝迦腻色迦一世(公元78—102)成了佛教徒，特别是一切有部的庇护者。他的帝国以犍陀罗为中心，首都在巨巴(Kubha)河谷的弗楼沙(Purasapura)，还有个陪都(冬都？)在苏罗娑(S?rasena)的孔雀城(Math?ra)，两个国家都是一切有部的根据地。迦腻色迦在支持佛教和容忍一切宗派方面与阿育王争胜，因为他的货币上除了佛像，还有婆罗门教、袄教和希腊宗教的神(尤其是袄教，可以注意，它大概在帝国的伊朗和中亚各省以及犍陀罗与佛教并肩繁荣，它是在波斯帝国时期在那些地方成立的)。在长期侵略战争之后，他的统治给印度开创了一个异常的繁荣时期。他是以大搞建筑工程闻名的，虽然现在没有留下任何东西还坚立着。特别似乎是他开创了高塔型的窣堵坡，大不同于古代的半圆形：他至少在弗楼沙建立了一座超过六十英尺据说是印度最高塔[
(p．345)《印度通史》卷二P.716。]。在他的赞助下一切有部举行了一次大会或结集，目的是稳定教义理论，尤其是鉴于近来的阿毗达摩论战：诚然，我们可以认为这次大会为了否决经量部的修正本，而其结果是这批修正主义者自己形成一个新分裂的部派。

这次大会是迦王在位末年举行的，在公元100年左右，它的主要成就，照传统说法是将三藏注疏写定下来。其中最重要的是胁尊者(Pàrsva)和世友(vasumitra
II，世友第二，法救之侄)所编，注解《发智论》(J¤ànaprasthàna)的《大毗婆沙》(Mahàvibhàsa，大规模注解)。有趣味的是胁尊者不顾经量部所说某些阿毗达摩理论缺乏契经根据的批评，提出推断，谓过去存在而现在遗失了的契经中有这些理论，而且迦多衍尼子(Kàtyàyaniputra)和其它古师都看到过，引用过(这也许是仿照弥曼差系统推断遗失了的吠陀经文)。《大毗婆沙》抛弃法救和觉天关于“一切有”的解释，主张世友(第二)所提出的“分位转变”(avasthàpari?ama)的学说：一个法在不同的分位上如过去现在未来等有不同的表象，虽然它的自性是不变的，而且存在于三世。作为一种同等的原理，他提出数学的位置系统：一个符号根据所在地位意义是不同的，如个位、十位、百位等等。这就成为这个部派的正统解释。世友对于破斥婆罗门的哲学理论(数论Saükhya，胜论Vaisesika)也有所贡献。

另一位迦腻色迦的同代人，也是皇帝自己的老师[
(p．346.1)拉姆特佛教史726。]，因而比参加结集大会的法师们早一二代(正如一种传说所要求的将它置于法救之前[
(p．346.2)拉姆特佛教史773。])，那就是僧伽罗叉(Samgharaksa)，他写了一本佛陀传和一篇关于禅定的论文(Yogàcàrabhumi，瑜伽师地论)。

他的佛陀传记和马鸣的一样，是全面的，显然还是用同一名称(Buddhacariya佛所行赞——现在只存于汉语三藏，名《佛行经》)，而其风格不同，是散韵杂糅的。说不定它是另一篇的一切有部的复制本。

最后我们可以提到迦腻色迦时期另一位青年作家妙音(Ghosaka，音译瞿沙)，他的“一切有”解释在大毗婆沙中否定了，但是他的手册本《阿毗达摩甘露味论》(Abhidharmamrtarasàstra)一直保存在汉语译本中。在法的基本问题上他是正统的。此后正统的一切有部僧众时常称为毗婆沙师(Vaibhàsikas)，因为他们各种不同的注疏都称为毗婆沙(vibhàsas)。

这些注疏似乎都是梵文写的，用婆罗门的学术语言而不是本地口语写的，那大概是在一切有部三藏译为梵文的时期。

东 南 亚

似乎就在我们现在已经到达的时期中，佛教已经确立于东南亚许多国家中，既在次大陆，也在印度尼西亚群岛上。从印度往这些国家航行的最早文献证据出现在《唱导疏》中(Niddesa见295页)，这是上座部三藏晚期增附品(公元前100年左右)。在两个地方[
(p．347)《唱导疏》(大唱导疏)P.154f．，414f.
。中国的资料前汉书举出往返印度的旅行路线。关系同一时期。]这本书哀叹爱欲的恶劣后果，其中谈到特别危险为追求财富的远洋航行。举出一长列航行目的地名单，有许多在东南亚：塔古罗（Takkola，泰国的克刺地峡，从印度洋通往中国海的贸易路线经过此地)，爪哇(Java)，单马令(Tambali?ga，塔古罗之南的国家)，梵伽(Va?ka，泰国的盘谷)，味松佳(Vesu?ga，婆罗洲西北)，金顶山(Suva??akuta，马来半岛)，金地(Suva??abhumi(下缅甸和泰国的勐邦)、叶鲁婆陀那(Elavaddhana，暹罗湾)，檀马里(Tamali，湄公河三角洲)，刚巴(在东京湾)，也许还有其它尚未辨清的地方。没有证据表明佛教那么早传到这些国家，除了上座部传统后来说到阿育王时代派了一个使团到金地。事实上东南亚的殖民和印度化似乎只在后来才开始，虽然它的逐步开端历史失载，不能确定年代。Coe-des[(p．348.1)Les Etats Hindouises
d’Indochine et d’Indonesie, 68ff.。]将山王(Sailaràja—Khmer Kurung
Bnam，汉语的“扶南”)帝国的兴起放在公元一世纪，其首都为猎师城(Vyàdhapura)，在湄公河边。这是公认东南亚最早的印度化国家，其统治势力伸展到柬埔寨，瞻波(南越)，泰国和马来半岛。关于它的兴起的稗官传说奇怪地类似统治北起香至(Kà¤ci)的大部分南印度的新叶王朝(Pallava Dynasty)。泰米尔的历史[
(p．348.2)内拉康多《南印度史》P.121．]发现一个To?óaiman I?andiraiyan
国王在公元二世纪末统治香至，据推想这里的泰米尔文to?óai等于梵文的：pallava(新叶)，他是早期新叶朝的统治者之一员。这个王朝在他之前还可以回溯多远是不清楚的。那么看起来印度主要的殖民努力首先是从香至来的。然而是在案达罗和羯陵伽之前不久，恒河口的商埠摩黎帝城(Tamralipti)(加入这些大事业)。

东南亚佛教的最早证据是考古学方面的：在苏门达腊，爪哇，西里伯发现的佛陀雕像属于公元

二三世纪案达罗的风格[
(p．348.3)同上64注P.39。]。至于勐国本来应当(很易于)最早被佛教侵入，但没有确实证据，直至公元500年前后我们发现一些黄金盘盂刻有巴利语铭文[(p．348.4)同上P.108。]。

艺 术

当佛教通俗化发展的时候，自然会得到绘画、雕刻和建筑方面的表现(这三种艺术在印度尤其有密切的内部联系，有时当做一种艺术[(p．348.5)参阅《印度通俗文学》I
P.31—2。]：建筑连带它的附属部分）正像诗歌、故事和戏剧方面一样。建筑宝塔，设置有象征雕刻的纪念石柱和建造庙宇，前面已经谈过(226，254，267，319，345等页)，同时还利用故事性雕刻(浮雕)，无疑是源于现在更少例子存在的叙事绘画。

有迹象显示孔雀朝的碑刻风格继续流行于华氏城和孔雀城，但是在摩揭陀衰落案达罗兴起时期的最值得注意的发展是精心改进古代宝塔，增添附属品栏干、门洞、露台、扶梯等等，并饰以故事和象征的雕刻(圆雕和浮雕)。其中保存得最好的是在桑西(四维河附近的制多山)的那座伟大综合体，现在在原地波罗诃(Bhara-hat)(憍赏弥之南通到四维河的公路旁)已经不见了，进了加尔各达的博物馆，此时期的片段浮雕还存在于菩提伽耶。除了象征品(其中莲花代表无染无着是最突出的)，繁复的花卉藤萝，侍候的天神天女和禽兽之外，这些雕刻的伟大特色是本生故事，也有少数佛陀生平历史场面(这方面应当注意他不是直接地而是象征性地表现出来：他的宝座、法轮、脚迹、遮阳、菩提树、窣堵坡等等，虽然菩萨在本生故事中表现出来了)。在故事雕刻中连续的事件被描绘成一件单一的组合作品，喜欢用一长列框框，可以在画布上复制成一卷绘画：严格说这些并不是组画，不过风格上基本是动力学的：眼睛被吸引来轮流观看每一个主要人物，而主角是一再重复的。在此期间描绘本生故事的次数在连续画面中尖锐的减少了，接着是集中注意于少数最流行的故事，而其同时佛陀最后一生的场面相应增加了。这一点很惊人的符合于我们在文学方面所发现的倾向：三藏中有数不清的本生故事，而佛陀生平的故事绝少；详细的佛陀传记是后来编写的。

这期间建筑和雕刻更新的学派在更原始的百乘王朝的领土大罗兹掘和案达罗境内流行兴旺，表现出同样的倾向。在大罗兹掘，由于地势地质关系，建立了岩洞僧舍庙宇(在大罗兹北往阿般提的道路上的埃鲁罗(Ellora)和阿强多(Aja？
?à)在拿西伽(Nàsikà)及其沿岸)；事实上这是这个时期我们建筑历史的主要纪录，因为岩洞建筑一直保存下来，而当地的地面结构建筑很久以前就扫灭无余，只留下基础。在案达罗我们发现原始半圆形窣堵坡加高了，使它的拱顶高度等于基脚的直径(然而最着名的例子驮那羯磔迦国Dhànyaka?aka附近的阿摩罗拨蒂古塔Amaràvati，已经夷为平地了：它的浮雕有些保存在当地的小博物馆中，其它都到了伦敦的大博物馆)。一个浮雕的新因素是用不同的层次表现透视，深的是前景形象，接着较浅层次以至最后背景。

锡兰此时期(都叉含摩尼与其继承者沙陀帝沙，婆多含摩尼及其继承者)的宝塔和雕刻与案达罗非常相像。而宝塔保存的比较好得多：都叉王(和沙陀王？)在大寺所起大塔高三百英尺，直径少两英尺(曾经修复过，但是这个尺度似乎很好的保持原样)，婆多王在无畏山建立的一座有三百五十英尺高，直径为三百五十五英尺(这两座都被公元300年左右分裂的胜林部[Jetavaniya]所建的一座超过了，它有四百英尺高)。

在这段时期快结束时社会风气开始用雕刻表现佛陀，甚至他的最后生活。已知最早例子的年代似乎是接近公元一世纪开始时[
(p．350)作为一个艺术史学家最近的讨论可参看《中国的艺术》伦敦1958, 卷一325ff.
。与316ff.
。]，原地点大概是孔雀城或憍赏弥。然而传奇故事说首先的那座雕像是婆搓国的保拉法国王优陀延(Udayana)于佛陀在世时在憍赏弥所委办的：手工艺师在大目犍连的指点之下用檀香木雕刻而成的。当然在建筑和雕刻等一切门类方面我们还没有看见过可能先于石制品的任何木制品(除非石匠模仿细木工的结构，事实上他们时常那么作)，而任何时期那些东西一定会更丰富。

那个时期的绘画没有东西保存下来，除了在阿强多(Ajanta)最早的壁画，表现同样的叙事传统(本生故事，还有香客在窣堵坡或菩提树下进香的场面，他们是谁尚未辨明——阿育王？)，还有花草鸟兽的抒情描绘。

迦兰僧寺主要包括一个正方庭院，围着几排僧房，它也许高达三层，或更多层。院子中间是一座小厅堂，有石柱或木柱支撑。通常在附近建起一座大殿，在一端圈进一座小宝塔(后来有时是佛陀雕像)，围着一排柱子构成的走廊；柱子沿走廊成双行继续伸延到大殿的每一边，大殿或由一端的大门或由两侧的小门出入：半桶形穹窿殿顶用大柱支持，外面有一列大柱子的游廊和露台。斋期会堂也在附近，而厨房、食堂、浴室等等一般构成寺院建筑的一部分，一起置于一列僧房之后。一所迦兰僧寺时常有它自己的菩提树，周围有栅栏环绕着。

孔雀城活跃的文化在贵霜帝王下面更加丰富了，他们的时代这个城市变成了大都会(是个着名的戏剧中心)，佛教的和其它艺术在那里盛极一时。同期在犍陀罗我们发现一种奇特杂种风格的雕刻，显然出于佛教徒(或为佛教徒工作的)希腊手工艺师：他们的主题是佛教的而他们的技巧大部分来源于希腊主义学派。与印度雕刻的热情奔放比较起来，他们的作品表现希腊传统的冷静性。

在贵霜时期，苏罗娑和犍陀罗两个学派之间已经追迹出来有些交互影响，但犍陀罗的艺术逐渐

被吸收到印度的主流传统，经过犍陀罗传播到中亚和中国。
第十章　大乘和中观派

大乘——菩萨——大般若经——中观派——龙树——中观派的进一步发展——大乘的新倾向——宝种分别论和现观庄严论——大乘兴起后早期部派的发展
大乘

大乘运动宣称是佛陀自己创立的，虽然首先限于一批选择的听众。然而证据一再说明它是在公元一世纪发源于南印度。大乘自己的佛说经中有些地方说到[
(p．352.1)《八千颂般若波罗密多经》p.225。其他资料见《大智度论》拉姆特译卷——25f.]
佛涅盘后他们在南印度已为人所知，此后将向东[
(p．352.2)另一读法为“向西”。]然后向北方传播。这个新教义的几位领袖大师都生于南印度，在那里学习，后来往北印度去传教：最早也最重要的一位是龙树(Nàgàrjuna)。其它较重要契经就环境而言与南印度有联系，例如《大方广佛华严经》(Ga?óavy?ha)有那里的详细旅行纪录，弥勒菩萨(Maitreya)的所在地在那里，而《楞伽经》(La?kàvatàra)与锡兰有关(这两部经是较后期的，表现大乘的新面貌，下一章要讨论，但是他们显示那时的南印度撰造大乘经是很活跃的，那也许是更早期创造活动的继续)。这些佛经限于南印度的这一想法当然曾经是向北印度佛教徒作解释的很方便的方法，可以说明为什么他们没有直接从他们的老师听说过这些经典的原因，而不承认它们是近来伪造的。佛教徒历史学家[
(p．353.1)多罗那它，第十三章：出现了许多大师，然后扩大的宝积经和一些大乘佛被写出来了，后来带到烂陀寺（在迦腻色迦之后的时期）。]纪录的另一可供选择的解释是，虽然佛陀开示演说过这些经典，它们好几百年以来完全没有在人间世界流通过，因为缺乏合格的老师和聪明的学生。然而这些经保存在神龙世界和其它非人类领域，而在公元二世纪够格的老师突然在印度大批出现，这些经典就拿出来推广流通了。这些话对于我们无异于承认直到公元二世纪那样的经典根本不存在。然而很清楚这里记载的历史传说属于北印度，而且大部分属于那烂陀寺(Nàlandà，或译施无厌寺，在摩揭陀)。突然出现大批法师和经文看起来需要先期的准备和发展，这方面我们可以到南印度去寻找。

另一方面当我们考虑大乘思想发展的合适环境，我们自然要到大众部派当中去寻找。这些部派事实上被某些大乘佛徒视作先驱，例如真谛[(p．353.2)MCB I 19ff.。]
(Paramàrtha)就在他们当中寻求大乘教义和传统。我们曾经说过大众部派，特别是案达罗的制多山部的某些理论倾向(见328页)给大乘思想开了先路。一件更重大的证据是中观派(大乘)哲学家月称[(p．353.3)《入中观论》134f.
,《中观论净信疏》548。参看拉姆《论山住部中的布拉克里特语般若波罗密多经》，见Asiatica p. 387。]
(Candrakirti)为了要证明他们一派的教义理论一切法并非实在有生灭，佛陀讲缘起寂灭不过是一种适应世俗观念的通俗说教(否则别人不懂)，为了证明它的正确性，曾经在东山部传统中引据一些偈颂，或称为东山部偈颂，或称为出于阿含经(属于该部三藏)，作为权威根据。很可能东山部这些偈颂是打算说明就总体意义而言众生和世界无生无灭，而月称把它拿来指称一切法。但是这些偈颂至少是意义含糊的，所以可供他利用，它们很接近于无我学说和无法学说的分界线，这暗示东山部差不多已经到达了典型的大乘立场，在我和法之间不作什么区别(关于这些背景可参阅前面；但下面将详述大乘理论)。结论似乎表明，在公元一世纪初东山部成立之后某个时期，有些僧人感到不仅要对原始经典作出新的解释(例如各部派新阿毗达摩经文，或上座部的《无碍解道》)，而且对整个佛法有全面复述的需要[
(p．353.4)为使大乘经发源地证据牢靠，锡兰传统将《宝积经》归属于案达罗部派（锡兰早期佛教史100）。]。为这个目的他们改写佛经，或写出新佛经，内容和风格充分相似，足够乱真，然而编排有异，重点不同，如果仔细检查，证明随处有些新片语溜进了老套公式中间去了，这就开辟了一条思想的新通路。这是一个值得探讨的问题，在撰造新佛经中有多大程度是存心欺骗。当口头传授时期看起来多少由于偶然随时产生旧经文的新版本，和新故事插入旧经文，甚至也许一个比丘编撰的注疏作品或摘要手册，不过搞混淆了，逐渐取得佛说经的身份。然而，即使不在大乘初起时期，而在某些阶段，如果要保护大乘僧人的信誉，我们只能够假定他们相信自己对于那些非人们习知的三藏所传下的经典具有直觉的神灵通感的知识：虽然那些经是佛陀向人类听众宣说的，但是人们未能传授下来，或是向天界听众宣说的。总之，一个比丘也许认为他自己已经彻悟到那种程度，对过去之事具有“一切种智”，或者想象他在禅定中得到神灵的通感，向他宣示一部保存在天界或龙宫的佛说经。

大乘即伟大的车辆，或大轿车(运送众生到达涅盘)，也称为菩萨乘(Boddhisattvayàna)，即菩萨(boddhisattva)的车辆，后者也许更恰当，更精确。
菩 萨

大乘或菩萨乘的显着特点是关于菩萨的教义。所以月称分辨大乘的独有特征(以区别于早期教义，大乘藐视地称为声闻乘[Sràvakayana]即“学徒车辆”，仿佛它的信徒都是在家人而非真沙门，这还是客气，有时故意更无理些，竟称之为小乘，意即“低劣车辆”)，列举了七个要点[
(p．354.1)《入中观论》22，
p.23所引《宝行王正论》在这方面提到菩萨和他的道行。]。其中六点关系到菩萨的修练，只有一点涉及宇宙的本性。当然在原则上菩萨修道达到佛位的理论没有什么新东西。关于成道之前的佛陀，关于其它(更早的)佛陀的概念是在三藏原文最早期材料中找到的[
(p．355.2)长阿含中《大譬喻经》，汉译称《大本经》或《大本缘经》。]。而且关于他的前世生活的本生故事似乎是佛陀自己叙述的，无论如何在纪元前四世纪之前在各早期部派中非常流

行。所不同的是，对于早期部派(也许除开制多山部)，本生故事和其它佛陀前世生活的记载可以说是纯粹描写性的，简单为了鼓励对佛陀的信仰；而大乘菩萨修行的介绍是指示性的，菩萨的道代替了，至少也优于过去的八正道。比丘不应当直接以涅盘为目标，首先应当成佛，这是最高可能的成就，因为世界是无数的，时间是无尽的，所以要求许多佛陀在不同世界中兴起佛法，或者当它已经失去了时，再兴佛法，这种要求永远也不能完全满足。显然较优越的目标是延迟入灭，等到当了佛陀对有情众生的幸福作出了这种至高无上的贡献之后。

自然用不着说，照大乘的理论观点，菩萨道比阿罗汉道更要无限困难。只有上座部对阿罗汉维持那样高的标准，他们的阿罗汉较少有人现世得涅盘，最大的期望是现在作出足够的成绩以保证下一次更好的机会。这中间他可以有足够的光阴教导别人。大众部则相反，当阿罗汉似乎是很容易的事情，据称一个人还没有完全摆脱人类本性的某些弱点的时候，也可以算作阿罗汉。在大乘看来，当阿罗汉是图轻快，逃避对后代对将来世界的责任。总觉得阿罗汉缺乏大慈大悲心。大众部将阿罗汉与佛陀分开，结果把佛陀提高到超经验存在的地位，不仅是一个证觉悟道的众生，这就构成大乘发展的必要先决条件。

现在尚存的最早期大乘佛经看起来是收集在《大宝积经》中的一部分经典。有时谈起来仿佛是一个包括四十九会的大部头佛经(约有一个阿含部那么长)，另一方面各会又是互相独立的，每一会本身又是一部完整的契经，而且其中一部又用了《大宝积经》这个名称。大概现在出现于汉译和西藏文大乘三藏中整个这一部大经集是比较晚期归集在一起的，包括不同年代的佛经(其中有一些分别译为汉语为期甚早)。不幸这四十九部经现在只有四部在原始梵文三藏中可以找得到，这就说明了对佛教史和了解大乘极为重要的这部经集的忽视。其中有一些是早在公元二世纪后期译为汉语的。
　　狭义的《大宝积经》(Ratnak??a
S?tra)即此早期汉译本之一，也是现存少数梵文本之一部(唯一的手抄本，残缺数页，于十八世纪九十年代在新疆和阗发现，为疏附的俄国领事购得；它有千多岁年纪，而且还一定在洞窟或墓穴中隐藏了一千年)[(p．357.1)《宝积经普明菩萨会》Von
Stael-Holstein编印，上海1926年版。p. vii，xvii
f.。]。它大部分是谈菩萨和他的修练，但涉及法性的重要理论研究，这须要另外讨论(见下)。有一点很重要，须要注意，它用“菩萨藏”[(p．357.2)同上p．13。]
(Boddhisattva-pi?aka)的名义指称六“度”(pàramita，波罗密多，圆满行)的基本教义理论。多闻部和其它几个部派就有一个“藏”用那个名称(参看298，330页)，可能包括《本生经》(Ja?aka)。后来大乘作家如无着(Asa?ga)等(菩萨十地经Boddhisattvabh?mi，9，68等页)用同一的名称指整个大乘“经藏”。看起来大宝积经集中最古老的佛经就其原始形式而言本来是大乘所从出的早期部派可能即东山部(见下)的菩萨藏的一部分。初期大乘佛徒将上座部《佛本行藏》(Cariyapi?aka）的十波罗密多的变体所谓菩萨的六大圆满成就的描写改变为一种指示性方案。照上座部的说法[
(p．357.3)亚地柯兰《锡兰早期佛教史》p．100。]大宝积经本身就是案达罗的部派编撰的，所指是单本宝积还是大宝积经集则不明确(而大宝积经集中的《护国尊者所问经》(Ras?rapàlapariprccha，巴利文为Ra??hapàlagajjita)就是东山住部的作品)。我们在这里可以追寻从制多山部到大乘逐步演变的痕迹。六波罗密多为：布施、戒律、忍辱（Ksànti）、精进、禅定、智慧。菩萨在他数不尽世代的生活中必须圆满成就这些功德，主要是实行自我牺牲的骇人举动，如在许多本生故事中所叙述的。笔者的学生任·雪斯特教授1976年的一篇论文研究了大宝积经，详细表出《圣雄长者请问经》(Ugrapariprcchà）的演变过程，该经导源于一本关于着名居士弟子郁迦(Ugra)长者的古老契经(巴利文阿含增支部IV208页=大正藏二十六卷三十八号)，这位英雄现在成了菩萨。

在《大宝积经中》我们遇见了菩提心(boddhicitta）这个术语用于大乘的含义。这里的菩提不仅是简单地如其自性了解四谛，获得三明，像我们所知道这就构成佛陀的根本正觉，也就是阿罗汉领会和证验他的说法而证觉成道的根本内容。现在则主张佛陀不仅是这种旧的意义上的证觉，他简直是全知全能，而那些成了阿罗汉的弟子们的觉悟并没有超过足够达到解脱和涅盘的那种旧意义的证觉。像大乘佛经中所理解的菩提心限制于成了佛的思想心理，尽管如此，而结果倒变成菩萨的特有思想境界：当一个人发了菩提心，这意味着他已经启程出发，登上了趋向佛位的漫长的菩萨道。发生了这种思想，那怕是第一次发生，照宝积经所说[
(p．358.1)p.123。]也就使菩萨胜过了一切声闻弟子(大概指阿罗汉！)和独觉佛(pratyekabuddhsa，或译辟支佛，缘觉佛)。
　　照这种观念该经指责[
(p．358.2)p.116。]声闻弟子不是真正的释迦子弟，即是说不是地道的佛教徒。如是宣告了与早期部派的公开决裂：大乘退出了大众部，开创它自己独立的历史。实际上每本大乘佛经反反复复斥责声闻弟子的小道，以颇为刺耳的调子，或长或短，与最早期佛典经文的容忍和体谅态度对比之下，叫人听起来很不愉快。

然而列举有助或有损于发展菩提心的一切法，一般类似于较陈旧的道德成就的思想，频繁引据上座部阿毗达摩系统中的善行的根本(Kusalamula，善本)。而且我们发现有一个段落[
(p．358.3)p.137。]等于是详尽发挥“四颠倒”及其对治之方的学说(参看前313页)，有些增补之处，值得注意的是引起一切虚妄分别，妄计，妄执(实际三者是同义语)的作意寻思，给它的对治就是“无相”(或无性)和抛弃“三有”，医治三有的药物是“无愿”、“无念”。接下去把这一点联系到四“念住”和医治各种邪见(灵魂、实我等)的吠舍离教义总结中的其它老题目。最后我们看到佛陀的超验的“医疗知识”，即因缘、无我等知识。

在这部经的末尾我们注意到有八百比丘(不是菩萨)听过说法之后，思想都解放了，亦即心得解脱。有五百禅师首先想走掉，因为觉得太深了，不理解(即前面关于心性的讨论，下面还要论及)。最后他们懂得了诸法性空，也都解脱了。通常说他们心得解脱，意思就是他们已经到达阿罗汉的状态：这或者是这部经搞混乱了，我们看到的还是旧经文的结论，并未谈到菩萨道(它是更后掺进去的)，否则我们必须理解这种解脱仅是让它走上菩萨道的第一步，还没有产生涅盘。

现存梵文本大宝积经集的另一本经，《护国天王所问经》，较详细谈到(虽然仍不系统)菩萨道，引了五十段本生故事作说明。它的古老性没有什么外在的证明，但是它的内容甚至比《大宝积经》更早，符合于与“声闻”公开决裂之前的情况(经中未斥责声闻)，事实上这是在决裂后未经改削的一本东山部契经，伦理原则与更原始的三藏没有什么不同，除了介绍菩萨道，以及与此有联系额外强调的“舍身”(为实现圆满功德)。

非常殊异的是这个经集中现存梵文本的《佛说阿弥陀经》（Amitàbhavy?ha；或较长文本大阿弥陀经Sukhàvativyuha，或无量寿经Amitàbhaparivarta)。它是同大宝积经一起很早译成汉语的节本。其中佛陀向阿难谈起他所回忆在宇宙中连续出现的一大批过去佛陀。故事讲到“世自在王如来”(Lokesvararaja)，他告诉阿难这位佛陀有一个比丘弟子名叫“法藏”(Dhamàkara)。这位比丘(是一个菩萨)定下一套想入非非的离奇条件，要满足这些条件他才愿意成佛，要求世自在王如来批准它们(这将是一种保证，正像燃灯佛给释迦牟尼授记佛位是一样的)。这故事的基础是佛国(buddhaksetra,佛土，佛刹)的观念，表示一种特殊的世界(像佛教徒所想的宇宙间千万或亿万世界之一处)，某一特定的菩萨将要到那里去成佛。法藏比丘显然是个享乐主义者，虽然已经悟道而且是一位很慈悲的人物，而他准备接受当佛陀的条件只在最美妙的世界。首先他要求世自在王如来讲述许多其它佛陀世界的性质，然后他挑选所有它们中间最美好的特征以定下四十六种条件(在汉译八种版本中是四十八种)，如果要他去当佛陀，那个世界必须具备这些条件。当世自在王如来批准这些条件之后，法藏比丘正式“发愿”千万亿年之后到满足这些条件的世界去当佛陀。

总而言之，这个世界在每一种想象得到的方面都会是非常完美的，它的一切众生将是极端幸福的，都有天生的妙觉和智慧。其中没有地狱，也没有任何众生投生为畜牲和饿鬼。一切众生学习的时候都是慧解无碍(pratisaüvid)。这个世界充满了光辉、珠宝、众香、琼花、玉树，云间妙乐等等。那里的众生，尤其是那里诞生的菩萨要享受一切快乐，想要什么就有什么，除了这些一般要求之外，还有某些特殊条款，例如永远不须要洗衣服，一切服装都会自动变清洁。任何人想要听佛陀说法，立即就听得到。没有一个人会有占有任何事物的任何意识，甚至自己的身体也一样。

阿难问到后来怎样，佛陀告诉他法藏比丘实现了他的雄心大志，此刻他就在一个称为“极乐世界”(Sukhàvati)满足他的条件的国土当阿弥陀佛(Amitàbha，意译“无量光”)。那个地点在西方，离我们还隔了几十亿个世界。阿弥陀佛还享受无限长的寿命(他和他的奇妙世界将永远留存)，所以有了另外一个名字“无量寿佛”(Amitàyus)。然后佛陀更详细描述极乐世界，例如它的巨大七宝莲花，它没有崇山峻岭，它的香河满生着琼花瑶草，发出悦耳的流水声，它的天空音乐，轻柔曼妙，使人想到“无常、清净、无我”，因而产生幸福。那里的众生在愉快的游戏中过日子，希望什么就能享受什么。如果他们在河里沐浴，河水对每个人都是所想望的温度；如果有些人不想听音乐，他们就听不到，而那些想听的就听得到，而且听到的乐曲正是他们想听的，如果希望当然还包括唪诵教义，关于空、无相、无念、无为、无生、无起、无取、寂灭等的说法。天神与人众之间没有差别。

现在任何人只要归心于阿弥陀佛，培养无限的善根(Kusalamula)，发展他的菩提心，发愿投生那个世界，当他死后就会重生彼土。甚至那些平日并没有时常归心于阿弥陀佛，也没有培植很多善根的人们，只要在临终的时刻想象(以其智力创造出)阿弥陀佛在面前，也能够投生极乐。甚至只一次想到阿弥陀佛，向往他的世界，也足够了：由此一念就能成为他的世界的菩萨。而且托生于那个世界的菩萨，只要再经一次轮回，如果他希望，就可以成佛。已经在那个世界的菩萨当中有一位是观世音菩萨(Avalokitesvara)(从此以后成了通俗大乘佛教中的一位最着名的菩萨)。事实是如法藏上人所要求的生于他的世界的任何人具备一切种智，有足够的慧解，都能说法论道：似乎所有的人都是菩萨，而且实际都是佛陀。

在这里我们对于阿弥陀佛世界的众生要作如下几点说明：他们比这种天庭快乐享受的描述所显现的更符合于早期佛教教义。他们没有占有的意识(此乃其条件之一项)。他们没有快乐或非快乐的思想。他们没有一切众生的思想。他们没有“别人的”，或“自己的”，或不平等的意识。那里没有吵架、纷争、或对立。他们的思想是一切平等的、慈悲的、温和的、亲爱的、无遮无碍的等等，而且符合于般若智慧之道。

阿难表示希望见见这个世界，阿弥陀佛立即从他的手巴掌里放出一道光线，照亮了全宇宙，使阿难能够看见他和他的世界。佛陀(释迦牟尼)给他自己的一个菩萨指点其中奇景，和投生彼土的众生，他们都坐在莲花上面。在末尾佛陀还说明像这样的说法没有功德成就的那些人是听不到的，除非于人天利乐有所成就的英雄人物。

大般若经

《阿弥陀佛经》首先一见之下似乎令人迷惑不解，当我们读过初期佛经之后突然遇见它的时候当然这样想，所有这些众生跑到充满了感官快乐的天上世界中去做什么呢？尽管调配了无常、无我、空、无念、无性等香料。关于极乐境界，连篇累牍，不厌其烦，而且显然要描写得尽量

生动如见。这是一部佛教经典吗？是不是我们遇见了婆罗门教的永恒灵魂上升天堂的构想呢？答案在这本经里没有清楚表现出来，虽然学过佛学的读者大概会回忆起对灵魂或众生或人的存在观念的许多驳斥。他大概也曾经听说过虽然佛陀有时也谈到众生和轮回，他采取的是通俗观点和习惯语言：他的实在的哲学的教义是其中没有恒常实体的因缘程序(参看150各页)。这整个儿是一部“不了义”知识水平的契经吗？它的真义还须要探求推寻吗？除非这本经文所说的法完全异于其它一切佛说经(还有两种相似的经，是同一原本的异译)，我们就必须作如下的解释：极乐世界的描写是一种世谛水平的冥想，用以对比人类社会可悲的经验，从而在某方面鼓励培植善根，和对佛法的信念，虽然是空的。

《大宝积经》关于性空是很不含糊的。它说[
(p．363.1)p.94。]一切法皆空。它们不是常住的，它们也不是无常的[
(p．363.2)《宝积经》p.83—92。]
(不是无常也许是一种创新的概念，但是可能作这样意义的解释，它们不是非存在或无所有，正如常住表示真实的存在——这是大乘思想的总倾向)。中间的道路，或实际，是要了悟法的这种本性。“常住”(nitya)是一个极端，“无常”是另一个极端，中道是在两者之间(参看前129页，《教化迦旃延经》。“我”(atman)是一个极端，“无我”(nairatmya)是另一个。真实存在(bh?ta)的心是一个极端，心非实在是另一个。总之，所有那样的两歧矛盾如善和恶，世间和出世间(即超验)，有为和无为等等都是同一类型的一对极端。在这一段的末尾，经文加上最根本的一对“有”(asti)和“无”(nàsti)，也许所有其它都可以化为这一对。最后谈到因缘缘起程序，根据这个程序，一切法都应当从中道观点来看待。在我们似乎大大的超过范围游行了一周之后，如是又回到这个原始的公式。要注意的主要创新之处，“我”在这里似乎并不是比“无我”更(或更不)虚假的概念：灵魂或自我或人的问题显然被置于法的存在问题同样的水平。

也很重要的是这些陈述：心没有自性[
(p．363.3)p.194。]，因为它既非存在，又非不存在，而且是无生的(ajàta)；而且心是无为法，所以被称为属于圣智的种性(gotra)，因为它是非造作的非综合的。这种陈述引起后来关于心的各色各样的思辨探索，但是这里的涵义似乎是说心和其它的法就其无自性非真实存在的意义而言，不是和合性的有为法，所以在第一义谛的知识水平上是寂灭的(在涅盘中)。既然如此，他的本性——如果我们可以违反这本经使用这个表现语——是寂灭的，并非真正的转入生死轮回。那么一个人的所谓心解脱，到达涅盘，所以也不是实在的解脱(在究竟水平的陈述上)，最多也只是体认到一个人实际上本来已经是自由的，一个人的执着缠缚不过是一种虚妄分别。至于种性，这里是属于一切众生，一切思想意识流，好像本来在根源上，与究竟涅盘方面是有亲缘关系的。圣智种性与他人的分别只是他们觉悟到这种关系。哪里有此种性，那里就没有心性，也没有心所法，没有想，没有识，没有业，也没有报，没有苦和乐等，因为它像一片虚空[
(p．364)p.151。]。

有一部与《宝积经》同样早期译为汉语的另一大乘经典《八千般若》或《八千颂般若》(Astasahasrikàpraj¤àpàrimità，汉译本称为道行般若，小品般若)。这是一个新类型佛经，称为“方等部”(vaipulya,或译方广部，有丰富、广大、宽阔之意)，现在所知的第一部经，着名出色的地方是它与过去一切契经比较起来篇幅特别长：大约十倍于阿含长部最长经。《八千般若》是包括二十或更多种(这要看某一部派承认有多少是正宗经典)不同时代的经文的般若类经中之一种。它们之间有许多互相复叠，有几种(尤其是较长的)可以看做是一本原作的不同修订本。它们一般是按不同的长短来区别，以三十二个音节为单位计算(当初是韵脚单位，但也用于散文：印度经典一般都注明长度便于抄写付酬)。所以《八千般若》具有那个数目的单位(据说)。有一种《七百》是较后写的，附于大宝积经集(这是例外：所有其它形成一部自己的经集)，以单位名经，此外多有。现在可以见到者之中，显然以《八千》为最古老。根据藏文记载的一种传说[
(p．365)拉姆特《论大乘的形成》。亚洲评论，387。]，东山部和西山部都有一部《般若经》(它是用布拉克里特语Prakrit写的，而那些现存本多少是梵文的，较早的本子可能是梵文化的布拉克里特文，较晚本子才用梵文写定；最少梵文化的是唯一的一种韵文本《佛母宝德藏般若波罗密经》(Ratnagu?asaücayagàthà），它与《八千颂》关系密切，也许保存了部分的山住部古老经文，虽然后来有所增附。我们前面已经提到《八千般若》自己说它首先将在南方传播：它大概是大乘就某山住部经文长行部分的改写本，可能大加扩充了。仔细比较韵语本和《八千般若》可以使我们能够将这部经典的历史后推若干时间。

这些经典难于掌握的大量材料可以化为几个主要之点，很多所谓“大方广”之处是些枝节讨论对话的再三重复和解释，可是(下面将会看到)注疏家发现苦心经营的菩萨道在讨论诸法性空时遇到了纠缠阻碍。

《八千般若》以类似古老契经的方式开始，佛陀这一次带了大批比丘在王舍城附近的灵鹫山(Mount
Grdhraku?a，音译耆阇掘山)向须菩提(Subh?ti)尊者(sthavira，上座、长老、大弟子)谈话(这个人我们以前还没有会过面，但增支部中提到过他)，要求他临时讲一点菩萨应如何出离(nir-yà）以求般若(或于般若中得解脱)。须菩提答道：“关于世尊谈到的菩萨，它是不是法的一种别名(adhivacana）？世尊，我没有看见过(samanu-drs)像菩萨那样一种法。而且我也没有看见过像般若那样的一种法。我没有发现过，感觉到过(upa-labh)，观察过菩萨或菩萨法或般若，或依于般若的菩萨，或菩萨心中的般若，还要我提出劝告和教导吗？然而当我说了这些话……一个菩萨的思想没有遭到打击，没有失望，如果他的心不惊不怖不没不退……那么他就一定是个菩萨(觉悟的众生)，一个摩诃萨(伟大的众生)，他能够学到般若波罗密多……而且住于(或实行car)般若波罗密多，发展般若波罗密多，一个菩萨应该如是修行：菩萨不应当以证道思想欺哄自己，产生我慢(manyeta)(注疏家师子贤[Haribhadra，诃黎跋陀]说，那就使他的自我，或灵魂，或存在实体化了)。为什么呢？因为那样的心即是非心：心的本性是透明的(或prabhàsvar

a，清净寂灭的)。”

到此为止，似乎还没有什么不为早期部派所批准(也许要除开主张“有我”的部派)。从最高观点看，没有众生(有情众生)菩萨和其它，因此严格说一个人不能向菩萨说法。智慧是大多数部派在他们的阿毗达摩中所承认的法，但是“般若”可能在那里找不到(虽然它可能属于智慧)。但是我们要看到从这一点起始《八千般若》开始超出阿毗达摩系统。心性的问题(特别是关于菩提心boddh-icitta)已经出现了。舍利弗现在问须菩提，他称之为非心的那个心是否存在(asti)。须菩提回答：“‘有性’(astita，参看前面129页)或‘无性’(nàstita)出现在非心中吗？它被知觉(或存在——upa-labh，被动的)吗？”舍利弗同意这是说不上的，但追问非心是什么。须菩退回答它是无造作(avikara)，无分别(avikalpa)，这里显然有一个如何解释的问题：也许仍然可能将此点等同于《教化迦旃延经》论“有”、“无”的立场，把它们看做佛法以其中道教义来避免的两个极端，但是我们开始对“有”是什么意义不能明确掌握。

稍后一点(约10页)须菩提论及部派教义时采取更确定的立场。他说色法(r?pa，五蕴的第一蕴，即物质)没有(virahita，独立于……之外)色法的自性(svabhàva)；其它各蕴也没有它们的自性，同样的般若和一切智(sarvaj¤atà)也没有它们的自性。这与三藏所说不一定有任何矛盾，但它确实与上座部注疏有冲突(参看323页)，后者给究竟实在的法下定义，是说它们具有自性。注疏和《八千》的起源似乎是同时期的，也许有意互相对立，至少《八千》的作者想要攻击阿毗达摩注疏家的概念(上座部外其它部派也持自性之说)。

在下一页中须菩提走得更远，他说一切法都是非造作而成的，都是无生无起的(ajata)。这话听起来好像与古义第二谛和因缘缘起性(第五章)大相矛盾，不过又是一个解释的问题。

所作出关于众生包括菩萨在内的第一个论点是看不到观察不到(在究竟水平)在此经和其它经中再三重复。作者似乎很欣赏这个显然奇特的论证。在经文中稍后一点佛陀向须菩提说[
(p．367)《八千般若》20f．。]：“一个菩萨，摩诃萨这样想：‘我应当灭度(令解脱于涅盘中)无量(meya)众生，灭度无边众生。而它们并不存在(na
santi)，那些灭度他们的人(菩萨)也一样。’他使许多众生灭度了。可是没有哪一个众生已经灭度了，或者没有谁使一个众生得以灭度了。何以故呢？这是法的实性(dharmatà，法性，本性，真如性)：他们是基于(upàdàya)虚幻性(màyà，幻术，捏造，例如木偶戏，泥人，雕刻或绘画)。犹如一个幻术师(màyàkaya)或他的徒弟可以在广场内幻变出(abhinirmà)一大群人众，然后又使他们突然消失不见了：是不是有任何人，被任何人，杀了，死了，毁灭了，使之消失了呢[
(p．368.1)比较《二万五千般若》186。]？……所以没有众生灭度或被灭度……因为萨婆若(sarvaj¤ata，一切智，一切种智)是无造作，无变易，非综合(表示菩萨成佛时的一切智)。”

没有众生这一论断并不是新的，而菩萨或佛陀使众生得涅盘而又没有众生入灭这个奇特论证只是结合两个陈述，第一个是日常水平的不了义，第二个是第一义谛哲学水平的陈述(参照前150页)。如果对此有任何怀疑，须知注疏家就是用这两个术语解释这些陈述[
(p．368.2)例如师子贤《现观庄严论疏》P.38论释经文开头各节，以及p．85论现在这一段。(比较p.272，297，372，430，434)。]。完全新的地方是，谈到法或界的时候用的是与众生绝对一样的术语。日常现象和哲学的实在之间旧有的区别被拭去了，而一些新的东西被放到它的位置。意识流，缘起程序显然再也不比人和灵魂更真实，如果它是点什么(灵魂完全什么也不是)，它只不过是木偶戏，不是三藏里面说到的法，而是某种更究极的本体(kàya)。

须菩提然后承受这一辩论[
(p．368.3)《八千般若》21f．。]：五蕴(色和其它)不是缚(baddha——处轮回中)，也不是解(mukla，解脱，无滞碍)。富楼那比丘(P?r?a)问他的意思是何种色等，是色等的何种真如性(tathatà，或真实性，实在性，如是性，真实自性等等，参看135页)。须菩提回答：就是被变幻出来的人(màyàpurusa，即木偶等)的那种性，因为它不是真正存在(asadbh?latvàt)，它是空寂离相的(viviktatvàt，没有普通所设想的自己的或特殊的本性)而且并非(实际)生起(anutpannatvat)。后来[
(p．368.4)25ff．。]他说佛陀也不过是一个名词，像“我”(灵魂、自我)一样。因为一切法没有自性，它既不生起，还能有什么色法等之可言呢？一切法无生(anabhinirvrtti)(意味着)它们不是法……色等无生无灭(意味着)它们不是色等。是故以般若观之，根据它们的一切行相(sarvàkàram；师子贤解释这表示那些无自性的特征)来考查一切法，色等名称是不适用的，谁也摸不着色等，谁也观察不到它的生或灭。色等之无生(表明)其中没有二性(dvaya)，不能制造二分；色等的无灭，(表明)其中没有二性，不能制造二分。

此经以后各品以各种变化形式讨论法无自性这个题目。例如：“一切法离(vivikta)性(prakrti)，般若即离性者。因一切法非造作故……彼诸法者，以性言之，空无所有(na ki¤
cit)。一切法性，是即无性，彼之无性，即其自性。彼之一相(laksana)，是即无相[
(p．369.1)《八千般若》p.192。]。”

那么般若是什么呢？般若不过是个名词[
(p．369.2)p.200。]。这个般若无法表述，听不见，看不见……不能根据五蕴、十八界、十二入来观察。为什么呢？因为一切法绝离性相(viviktatva)……般若离于蕴、界、入，也不能被认识(或理解ava-budh)。为什么呢？因为它本来就是空寂(s?nya)，清净(santa)，离相的蕴、界、入。因为这种缘故般若与蕴、界、入无二性，无分殊……一切法无可得(anupalambha)称为般若。当没有知觉、名称、概念或习惯语言的时候，那么就叫做般若[
(p．370.1)p.177。]。这一段称为佛陀的话可以和前面第五章(110等页)所引作一比较，那里也

出现相似的术语，可以看清大乘背弃最早期教义滑得多么远，而外貌似乎说的是相同的语言。经文203页意在说明这是第二次转法轮。换言之，它是新的，无论如何是原始佛教徒和早期部派所不知道的，虽然某几个特权人物(须菩提等)，尤其是某些天神认为是准许听这种说法的。这部经对三种地(bh?mi)或乘(yàna)作出分判：声闻、独觉和佛乘。让佛陀攻击那些从最后地最高乘后退者，他们将来还会脱离菩萨道退回到声闻道，他们的契经不过是些枝、叶和稻草[(p．370.2)p.234。]。

《八千般若》第十六品专谈真如(tathatà)。须菩提说佛法就是教导一切法无想。没有什么可以阻碍它(prati-han)。它的自相就是无碍，因为它像虚空一样，因为它没有立足境(pada，脚步，基础，即知觉对象)之想。天神们因此称赞须菩提像是如来(佛陀)的小兄弟(anujàta，直译为“后生”)。须菩提回答那是因为他是无生，所以生得后。他生于如来的真如性之后。既然如来的真如性无所从来，亦无所去(tathàgata可能分析为如来tathà-àgata，或如去tathàgata)，所以须菩提的真如性也无来去……如来的真如性即是一切法的真如性，而一切法的真如性即是如来的真如性，所以也是须菩提的真如性……如来和一切法的这种真如性是一(eka)性，非二性(advaya)，无分别性(advaidhikàra)，是不二性，无所在性，无所从来性，无所有性(na kasya cit)。因为它是一切无所有的真如性，所以这种真如性是无二无作无分别的真如性。这种非造作的真如性，永远不是非真如性，是故它是无二等等……既然如来的真如性无所不在，在一切法中，无虚妄，无分别……所以须菩提的真如性也一样……最后由于这种真如性的原故，如来之名可以用于菩萨，当他证觉成佛的时候。

在此品末端说到一个菩萨希望到达至高无上正等正觉(anuttaràsamyaksamdodhi，阿耨多罗三藐三菩提)必须永远平等对待一切众生，他的心必须平等、仁慈(maitra)、饶益、善良(kalyana)、无害(avihiüsa)，如此等等，要追求波罗密多。其中智能一项定义为明察因缘缘取性。

在第十九品中须菩提请教佛陀关于证觉成佛之事。菩萨证觉成道是在觉心初次生起还是在最后生起之时？佛陀用一个比喻回答：一盏点燃着的油灯的灯芯是在火焰初次闪耀还是末次闪耀时燃烧呢？须菩提考虑哪一次也不是，但它实际是在燃烧。佛陀说菩萨成道也一样：它不由于初次或末次心之生起，也不是依于末次，也不是离于心之生起。而他确实证悟了。须菩提在这里说明因缘缘起性渊深玄妙。接下去的讨论使人想起《双对论》(Yamaka，前302页)研究心的生灭的一段文章。已灭之心再生起吗？不！已生起之心[
(p．371.)师子贤即采取这样读法(塔西版p.435)。]具有灭性吗？有！既然它有灭性，它也灭吗？不！那末未生起之心具有灭性吗？不！如果它有灭性，它也灭吗？不！如果一个心具有不生不灭性，它也灭吗？不！如果一个法本来没有自性，它也灭吗？不！一切法的法性(dharmatà)也灭吗？不！既然如此，它会始终保持真如性吗？是的！果然如此，那么它是不动的吗(k??astha，不动如山，常住的同义词，参看143页)？不！
真如实性甚深难解吗？是的！——心在真如之中吗？不！心即真如吗？不！心异于真如吗？不！你看得见真如吗？不！行(car)如是者，行于玄妙莫测吗？行如是者，行于无所！……象师子贤在他的注疏中指出的，这一段讨论显然从日常不了义水平出发(众生成佛)。它介绍真如性逐步引到真际的水平(师子贤：心与实性不是一样的，因为一个是俗谛一个是真谛；同时它也不异于实性，不能独立于实性之外)。这部经的立场看起来似乎认为心是无常的，像佛教各部派看待一切法一样，但是真如性对刹那生灭的心法提供形成一个心的系列连续的可能性，如是它们能导达某种结果，例如证觉成道。然而真如性也不是什么永恒常住的东西，因为它是全无所有的空性(见十六品)。

《八千》还有少数几个论点：(1)众生轮回，因为假定有个自我，自己和我所有；这就是他们的有漏烦恼，不接受那样的假定，不强加那样的假定，可以致清净，达解脱[
(p．372.1)p.400。]；(2)一切法完全性空离相(没有自性)，所以说“它是”或“它不是”都不能施用于它们[
(p．372.2)p.439。]；(3)无量无边(aprameya)是性空、无相、无念的一个名称，一切法都是空的，无可分别[(p．372.3)p.347。]；(4)色等的无常不能误解为色等的毁灭[
(p．372.4)p.113。] (vinàsa)。

中 观 派

西藏历史学家多罗那它(Tàranàtha)曾详细说明大乘佛教的兴起[
(P．373.1)西佛努译本第十三章。]，那似乎是现存唯一的那样的记载。不幸他发现他的资料中很大的混乱情况，无疑的在编排这些庞杂的资料成为一个一致的整体时遇见了极大的困难。面对着印度各部分数不清的王朝谱系，他企图在它们之间建立综合对照的历史年表，还要配上许多有纪录可据的佛教法师。他辨别人物和编年工作，有些地方非常远于事实，因此常引起对他的整个着作不信任。但是对这种编纂工作不能笼统判断：其中各组成部分必须分别看待，以各个时期现有的任何资料作对照检查。

多罗那它将大乘的兴起放在迦腻色迦一世和他的儿子(未举出名字，大概即是我们从其它资料得悉的婆希色迦Vasiska)以及这两位贵霜皇帝同期的一切有部部分大师(世友第二，妙音等)的叙述之后。说到有一个佛教大师阿波毱多(Asvagupta)在迦腻色迦的儿子时代住在华氏城。然后说到在西方有一位鲁克遮尸婆(Laksàsva)皇帝支持佛教(这个名字还没有辨出是哪一个已知国王，而西方一词含义不清，虽然我们发现稍后时期它包括苏罗兹掘Sauras?ra：所指的也许是迦腻色迦儿子的继承者，他用了一个他处无记录的名字，帝王时常用几个名字，如果属实，那么他大概就是胡维色迦(Huviska，A.D.106)；另一可能他是舍伽人，受贵霜朝庭任命的广义西陲国家的一位克遮哈罗多 Ksaharata 总督[
(p．373.2)例如那诃波那王，但是甚至百乘朝皇帝例如乔达弥普王也是一种可能。])。在此期

间有一位难陀长老在鸯伽国(A?ga)教导大乘法，然后突然间无数的大乘法师(无觉法师Avitarka，等等)出现在不同地点，他们都受教于观世音(Avalokilesvara，阿弥陀佛世界的一个菩萨，参看361页)。弥勒(Maitreya，慈氏)和其它菩萨亲聆佛法的。而同时出现大批大乘佛经，以《宝积经》为首，其中大多数从龙宫(在地下)得来，有些来于天界。鲁克遮尸婆大王热烈赞助这个新运动，为他建立迦兰精舍，鼓励学习者，并布置安排将这些新经典写下来。后来都送到以舍利弗居住过而着名的那烂陀寺(多罗那它的这部分资料似乎是那里写的)，它后来成为印度最大的佛教大学。

我们这些不相信地下龙宫的人们，研究了上面所引的证据，宁可把极大多数大乘经典的来源之地定在案达罗。我们将会看到它符合一种经文，经文说该经将会首先流行于南方，然后到西方，最后到达北方。

多罗那它说早期部派佛徒不承认大乘，认为非佛说(三藏所无)，大乘教徒为数甚少，很稀疏的分散在各地佛教僧团的外面。这里我们可以加上一句，根据现有的证明，印度大多数佛教徒无论什么时候都尊奉早期部派，反之大乘自始至终只是一种少数派的运动：只是在印度之外的某些国家(中国和西藏和其它从大乘佛徒引入佛教的国家)中大乘完全取代了较早的佛教。

此后在阿般兰德伽(Aparàntaka)的旃檀王(Candanapata，也许就是迦腻色迦二世A. D. 119)[
(p．374.1)关于旃檀王与迦腻色迦的关系参看巴黎亚洲考古杂志1963，75ff.]时代，罗睺罗跋陀罗[(p．374.2)多罗那它第十四章。]
(Ràhulabhadra)从无觉(Avilarka)学习大乘，然后和其他大师们一起建立了大乘的哲学宗派，名曰“中观派”(Madhyamaka)。有更多新佛经出现。这些大师们的名气很小，但在他们之后，在那烂陀寺出现了一个更伟大得多的哲学家龙树(Nàgàrjuna；Bu-ston，II．p．123认为他是罗睺罗跋陀罗的弟子)。

龙　树

照布士顿(Bu-ston)所说[(p．374.3)II
122ff．。]龙树生于大罗兹掘的维达跋国(Vidarbha)。这位权威说他在那烂陀寺出家，为罗睺罗跋陀罗的亲传弟子。年轻时龙树是个很不平凡的人——传奇故事中说他与神龙交往，它们乐意替他从它们的世界取来任何他需要的东西。最后龙王邀请他本人访问龙宫。龙树接受了邀请，但是很快回到地面，带回了他在龙宫得到的大乘最高经典《十万颂般若》。他到各国去说法传教，我们的资料也强调他的建设活动，他建造和改建了许多宝塔、僧舍和庙宇。多罗那它记载[
(p．375.1)p.72。]他在晚年回到百乘王国境内，但是到了案达罗，而未去大罗兹掘。印度文学中有许多资料[(p．375.2)古小说《魅力》，耆那教着作如《Puratanapraban
dhasamgraha》论炼金术(传统上都联系到龙树)]证实龙树和百乘王朝皇帝有交情，皇帝是他的弟子，这个传说似乎也为考古学和碑刻所证实[(p．375.3)参阅大智度论拉姆特译本XII
f。]。这里所谈的某一位百乘王，传统中认为他就是印度世俗文学中以鉴赏家和奖励者而着名的贺卢(Hàla)王，似乎就是普鲁摩夷二世(Pulumàyi
II)，即婆私瑟咤王，（Vàsisthiputra)，碑刻中记载他曾改建阿摩罗大塔[
(p．375.4)《印度通史》II 316。] (Amaràvati)。

印度文学中有好几个作家名叫龙树，这是相当确实的。在归名于他们的无数作品中不容易决定哪些是我们在这里所关心的这一位龙树写的。然而其中最重要的一部《根本中观论颂》(M?la madhyamakakarika，或译中论本颂，中观论，中论)属于龙树则无疑问，这本书构成了中观派的理论基础。其它着作可能就是《回诤论》(Vigrahavyàvartani)，《空七十论》(S?nyatàsaptati)，《六十颂如理论》(Yuktisastikà)，《广破经与广破论》(Vaidalyas?tra and Prakara?a)，《为禅陀伽王说法要偈》(Suhrllekha，或译劝诫王颂，密友书)，也许还有《宝行王正论》(Ratnàvati)，以及赞美佛陀的颂歌。其中《劝诫王颂》是写给百乘朝皇帝的一封信，解释传统佛教道德观，与我们在三藏中所发现的没有什么不同[
(p．376.1)参阅《印度通俗文学》II
P.232。提到观世音和阿弥陀佛也许导源于一部东山部契经，《大阿弥陀佛经》的原始蓝本。]。这种文章体裁似乎风行了几个世纪，而各部派僧人借此灌输给社会名流的佛法并不异于阿育王所鼓吹的佛法。《宝行王正论》也是类似的一部通俗作品，也是致国王的，照传统所说是同一的百乘王，但是它也讲哲学，讲中观派教义，采取诗颂体。《空七十论》和《六十颂如理论》是短篇着作，综述中观派教义理论，而前面那两部着作则是论战性文章，反驳他派佛徒为反对中观派所提出的某些论点，同时也批评婆罗门教的正理派(胜论)哲学。那么遗留给我们的是一部基本着作和在两部论战作品中增加的少数补充论点。

多罗那它说[
(p．376.2)P.71。]声闻弟子(sràvakas，指早期部派佛徒)极力主张所谓龙宫取来的《十万颂般若》是龙树自己写的。真正的事实是龙树在几本的确属于他的着作中(尤其是那部基本着作)根本没有援引大乘或大乘佛经[
(p．376.1)参看《龙树是大乘佛徒吗？》。]。他所引据的经典完全属于旧三藏，最多的是相应部。他写作是单纯的作为一个佛教徒，打算对一切佛教徒所承认的三藏作出正确解释。甚至几乎不可能证明他知道那些新经典的存在，怎么能猜想他的着作是为了维护那些教义呢？毫无宽容、歪曲事实地排斥声闻弟子，频繁出现于大乘佛经之中，大乘法师的理论文章中也屡见不鲜，他们对既有部派不接受新经典。认为三藏所无，违反三藏教义之一事，公然大喊大叫表示恼怒，这些情况在龙树的笔下完全绝迹，使人耳目一新。他对他的理论很有信心，企图说服和辩难。大乘佛徒声称龙树是他们自己人，但是他的真正立场似乎是在这场对修道的功德成就完全无益的激昂论战中根本不站在哪一边。他也许希望重新团结各部派，无论新旧，于一种全体同

意的单一的佛法之中，重新确立佛陀本人的原始教义。实际由他奠定的这个宗派的名称(即使出现较早)“中观派”，暗示重新恢复在“中”字一切可能的意义上的原始佛陀的“中道”，避免玄学意见方面的，修道行为方面的，也许还有分部分乘方面的一切极端。

龙树的主要论点，主张佛陀没有那样的意图，要将某种形而上学意义上存在的所谓胜义的法或界制定一张名单来，更没有意图要用不可变易的涵义给它们的“自性”下定义。他因此反对阿毗达摩研究的一般倾向：将某些哲学概念实体化，将形而上学的结构强加于实际宇宙之上，其实并不符合；尤其反对各部派注疏家的学究倾向，他们介绍法的“自性”(显然借自顺世论)和“他性”的概念；连同一起的还有上座部的《蜫勒论》(见前316页)所代表的，当然也发现于其它部派中的，注释方法论。佛陀基本上是教导四谛和缘起论。《根本中观论颂》表现为这两项的正确解释。佛法不是思辨玄想的，它是经验主义的：佛陀着重拒绝一切玄学意见(drs?i)，他自己不提出那种意见，只提出因缘缘起的经验主义的根据和灭苦之道。哲学的基本概念如时间、空间、运动、因果关系，如此等等，本身都是玄想性的，龙树用严格的分析表明例如照哲学理解一个运动如何发生是不可想象的。

如果龙树自己像他所申明的不执持任何玄学意见，如果完全没有什么哲学立场或概念是站得住脚的，那么在讨论别人的观点时，很明显他自己不能采取任何立场，任何哲学观点，根据它来辩论，来反对别人的立场。事实上，假使给他任何概念或观点，他就从它出发进行辩论，根据对方自己的立场来推演，以证明它是站不住脚的，不可维护的。在早期部派的辩难中(例如《论事》中)一般用的方法是从对手方的立场引导到一个显然违反三藏的结论。在龙树的辩难中情况不同，常用的方法是将对方的观点引导到一个必然的结果(prasa?ga)，它可以显示那种观点荒谬可笑，和它固有的自相矛盾的性质。他不持什么立场，不提出什么宗义(pratij¤à，哲学主张)，龙树在一本次要着作《回诤论》中解释得最清楚了，这本书是他的主要作品(书中常引用)完成之后才写的，作为对一些批评，尤其是他派佛徒所作的批评的答复。他的“无自性”、“性空”的理论(诸法自性空)本身不是一个宗义，不是一个玄学意见，他只是不主张任何那样的意见。我们前面引用过一本契经。其中佛陀说如来完全不持任何“见”，而是看清了色法等等，和它们的缘起和择灭(这种教义是经验的，不是玄想得来的)，龙树本来可以援引该经或《梵网经》(前149页)来支持他的理论。所以自然地要发生这个问题，龙树到底超出了三藏的教义吗?

龙树从三藏里吸收了四歧义(catuskoti，四句义，四边见，四不可，四不成立)的辩证法，例如，如来殁后是存在，或不存在，或既存在又不存在，或既非存在又非不存在?（参看前122页)，和其它“不决定”的问题(前139页)。这些东西在《根本中观论颂》第二十七品中作了解释，龙树从中也得出二歧义的方法象得出四歧义一样(给出一个假定的实体，例如灵魂，既不同于也不异于另外一个实体，例如身体)。他解释任何恒常的事物不能出生和轮回，再则如果是断灭的(完全消灭了)，因缘程序就不能用于它。这两种学说立即陷入困境(若说实体都是恒常，部分是非常，对我们也无帮助)；这两种学说哪一方面都没有意义，除非这个术语(常与断)被否定了才有意义。他下结论，任何玄学意见都没有根据，因为一切法性(bhavas，或译法体，体性)都是空的，法性这个术语并不是法的同义词，但是表示把它们误解为独立的自性(svabhavas)，强调它们是假想存在的，而不是各有其独特的本性。说它们是空的，意义是表示其中并无恒常之物，如灵魂，就可以争论它是常或非常，是有限或无限，如此等等。在三藏教义和龙树的理论之间也许有一种微妙的区别：在契经中就是那些设想的所谓生命法(有情)众生、灵魂，或如来(还有宇宙)形成了许多玄学意见；而在这里既然它们没有包含那样的实体，就使法性进入与它们的关系。对于三藏来说没有灵魂和众生，只有法，对于龙树来说没有法性，所以法似乎也发生了问题。这一点将在他的第廿四品中澄清，但首先必须考查一下法性的问题。

我们可以通过龙树对注疏家关于法的自性理论的驳斥，认为违反三藏(其书第十五品)，来研究这个问题。他说如果一个自性涉及到因和缘，它就是人为的假安立(krtaka)。这就会与“自己”的本性的概念相矛盾，它在定义上应该离于任何其它事物而独立(nirapeksa，无待)。如果没有“自性”，那么也就不可能有“他性”，因为它只有与自性作比较才可能被理解。既然既缺乏自性又缺乏他性，那还有什么“有性”之可言呢？如果有性被否定了，那么法的“无性”(abhava)也不能肯定，因为无性只是有性的“变易性”(anyathàbhava)。那些知道自性、他性、有性、无性的人们，并不了解佛陀教义的真际(tattva)。在《教化迦旃延经》中世尊阐释(也许只是默想着)“有”与“无”时曾经一同否认“它存在”和“它不存在”……它们相当于常见(sàsvatavàda)和断见(ucchedavàda)，常见源于这种想法：以自性而存在者，永远不能说不存在；断见源于另一种想法：某些事物从前存在过之后再也不存在了。

从这里我们看得出龙树将“存在”、“是”、“有”(动词as和名词bhava)这几个词儿看做是表示“永远存在”的意义，而且隐含着常见者的观点。而瞬间暂时的存在应该用其它的词儿来表达。批判的目标是要显示常见者的观点站不住脚，而且更揭发有些佛徒采取自性学说，当它的涵义被严格挖掘出来之后，与婆罗门教的永恒学说(永恒的灵魂和其它永恒的物质)并没有什么实际的差异。除了永远继续存在的某种东西之外，一个独立于因缘条件之外的自性又可能是什么呢？说一个法有自己的本性，而这种本性又是它自己之外的某种东西(因缘条件)所产生的，是自相矛盾。

那么，假使我们称它为“他性”又怎么样呢？这也不行，因为必须解释这会是什么之外的他，要能做到这点，只好说自己之外的，或己所有之外的，如是我们又回到我们出发的地方。那样一对对的矛盾陈述，如自然本性存在，自然本性不存在，自然本性有自性，自然本性无自性，都是互相依赖的。这是龙树的一个重要的方法论原则。虽然它们互相矛盾，但它们不能分别的理解。如果我们能够给其中的一个(例如“有”)举出可理解的合理性的理由，那么我们也就能

够对另一个(例如“无”)同样那么作。那当然不是说因为我们拒绝自然本性存在的观念，我们就必须接受它们不存在的观念，而这一点对于龙树具有重要的实际含义。他否认每一个极端观点(常，非常，有限，无限，异于身体的灵魂，与身体完全相同的灵魂，等等)，正因为它也否认它的相反的极端。更概括的说，如果a不存在，那么非a也不存在。

从上文所述就得出如果“有为法”(saüskrta)的自然本性不存在，那么“无为法”(asaüskrta)即涅盘也就不存在(Nàgàrjuna 7.33)。

现在我们可以读一读龙树的第一品，它讨论因缘问题，意在破斥早期部派中所发展的因缘学说的解释(连同自性理论)。龙树这样开始：无论何处都没有从本身(svatas)，从他物(paratas)，从两者，或无因(ahetutas)生起(utpad，也可以理解为原起，一般是sam-ut-pad)的存在物(bhavas，有，法性，法体，自然物)……在部派所提出的各种不同的因缘条件中(因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘)没有法体的自性。既然没有任何自性，也就不可能有他性……就让那些事物称为因缘吧，以它们为条件一些事物生起，但是在事物尚未生起之前，他们如何能够成为因缘呢？对于一个已经存在的事物，一个因缘条件又有什么用呢？……如果法体无自性，那么它们就没有实在性(sattva)。所以(前面113页公式)“此有则彼有”就没有作用，哪里也用不上(naupa-pad)。结果并不存在于任何单独的因缘之中，也不存在于它们全体一起之中。怎样能够从因缘而来的事物而本来又不在因缘之中呢？或则，如果有些东西本来不存在于因缘之中而从因缘生起，为什么结果又不从非因缘的事物中生起呢？……我们可以下结论，没有因缘和非因缘，因为它们的果本来不存在。

这是否意味着龙树抛弃因缘缘起学说呢？不！正因为他接受那个学说，所以他否认有永恒的事物，有任何事物存在(我们上面看到了他的“存在”一词意味永恒常住)，任何事物有自性，以及这些玄学理论的对立面：以某种事物为因缘条件的东西，既不同于它(tad eva)，也不异于它。这就是为什么既没有什么东西断灭，也没有什么东西永存的缘故(18.10)。这即是说果并不与它的因是一样的，也不异于它(那样就是因的断灭)。从龙树的时代起，他的理论一直遭到误解，以为是断灭论者，虚无主义：因为他抛弃法性的有，专谈法性的空(空自性)，不仔细的研究者(和不小心谨慎的批评家)如是断定他主张究极而言宇宙完全是空无所有的。事实上他否认“无”和否认“有”是同等着重的，这必然引到如下结论：他所攻击的是那些作为形而上学概念强加于实际宇宙的观点。在我们进一步阅读他对那样的概念说了些什么之前，我们可以看一看他的第廿四品，其中有一个佛教徒暗示他抛弃了四谛(连同因缘缘起论)，所以也就是抛弃佛法，且看他是如何答复的。

对方说：如果每一件事物(此一切)都是空的，那么既没有缘起，也没有择灭，照你的看法必然得出四谛是不存在的……(和四谛一起整个佛法也就不存在，也没有善恶之分，等等)。龙树回答，对方根本不明白空是什么意义。佛陀说法依据两个层次的真理，俗谛和真谛(见150页)。分辨不清这两谛(satya)差异的人，也看不见佛法的精蕴(tattva)。演说真谛不能不凭藉(anàsritya)世俗的习用语言(vyavahàra)；获得涅盘不能不依据(anàgamya)真谛。好像抓蛇抓的不得法，好像一门科学被误用了，误解了(durdrsat)就毁了那些理智薄弱的人们……对于他们空性成立(yujyate)则(佛法中)一切成立；对于他们空性不成立，则一切不成立……如果因为(假定的)自性，你看见了(直觉)法体(bhàvas)的妙有(sadbhàva，或实有)，那么你就一定会看见这些法体像是没有因和缘。你就一定否认因与果：作者，工具，和行业：缘起和寂灭：以及任何(因缘的)果报。正是因缘缘起性，我们称之为空性。它是依于(upàdàya)其它什么东西的概念(praj¤apti)(即是说本身不是某种实体，而有几分存在性)，精确说它就是中道(避免“它有”、“它没有”两个极端)。

(龙树续述)既然没有法的生起(vidyate)不是源于某种因缘，就没有生起之法不是空的。如果每件事物都不是空的(如对手方所主张的)，那么既不会有生，也不会有灭，由此必然得出，按照你(对手方)的意见四谛就不存在(四谛依于缘起性)……没有东西生，没有东西灭……没有人能够作出善或恶的行为……

是故，在龙树看起来，一切法不是“无”，也不是“有”：可以说它们显现(vidyate, up-pad)，可以说它们生起和消灭，而不是在第一品中所讨论的有实体的法，或是定义为具有自性的法。而最为紧要的是，这不是关于实体概念的玄学理论，他是一种经验主义的主张：(即使)最胜妙的概念(性空)也只是依于一些事物的假施设。一般用于哲学的概念不适用于因缘缘起的世界。

性空问题在龙树的第十三品中得到进一步澄清，他假设有另一个佛徒把空性本身当作一种玄学观点，而不是如实的去理解。这个对手必定申辩空性的本身就是法体的自性(13.3)。龙树作出答复，如果有任何不空的事物存在，那么空也能存在；但既然没有什么不空的事物存在，空又如何能够存在呢？诸佛演说空性以解脱(nihsara?a)一切玄想的妄见(drs?i)，但是他们曾经宣布，如果有谁执持空性本身作为那种见，就无可救药(as¤dhya，他们不能帮助他达到解脱)。

如果一切事物都是空的，那么涅盘又怎么样呢？在第廿五品中龙树申辩，它不是存在，不是非存在，不是既存在又非存在，不是既不存在又非不存在(正像如来灭后不是这四者之中任何一种)。但是我们在上面似乎已经发现了宇宙的一切法同样的都不是任何这些东西，那么涅盘跟它们是一样的吗？龙树说涅盘寂灭与生死轮回(saüsara)之间根本没有差别(visesana)。生死轮回与涅盘寂灭之间根本没有差别。涅盘的界限就是轮回的界限(但是两者都没有一个界限)……玄想的意见，关于(如来)超灭，关于有限无限，常与非常(涉及宇宙与轮回)也像那些关于轮回是一类的

意见。既然一切皆空，又谈得上什么有限、无限、俱是、俱非？什么是等同或差异(关于灵魂与身体的玄学)？什么是恒常、非常、俱是，俱非呢？幸福主要包括在清净止息虚妄分别的戏论（prapa¤ca)之中(并不在于诸有的寂灭)。

现在还须要加上几点简短说明，谈谈龙树对几种哲学概念的批判，它显示其中没有哪一种照习惯所用是有效的。他使用也许可以称为“时间分析”的方法来处理任何涉及时间程序的概念，以及时间本身的概念。结果它变成了一个“三不成立”，显示这些概念联系到过去现在未来要得出相关一致的解释是不可能的。在第二品中龙树研究运动概念。首先他制定“三歧义”如下：(1)已经去了的(gata，过去)不是正在去(gamyate，即正在运动的现在，即是我们想要识别，想要当它正发生时当场抓住它好给它下定义的运动)：(2)还没有去的(agata，即未来)不是正在去：(3)一个独立于已去(过去)和未去(未来)之外的“正在去”(gamyamàna，即现在——这里使用分词，非现在时态，将作为这一命题的主语的概念与为了给它下定义的谓语分别开来)不是正在去(gamyate，现在时态)。换言之我们不能把运动理解为已经发生而后又停止的那个事情，或是尚未开始的那个事情。至于“正在去”应理解为现在正在发生的，我们能够理解“现在”只是当做过去和未来之间的某种东西，而不是独立于这两者之外；然而既然不能够与已去和未去联系起来理解正在去，理解一个依赖于过去和将来的现在的运动的可能性还不为我们所知。在接着的讨论中，论难者想象脱离正在去给一个现在运动下定义，以避免三不成立，然后只参照这个现在运动独立于已去未去之外来理解正在去，对于这种想象龙树回答说，不可能有一个正在去区别于运动可以指出它们之间的关系来给它们定界限。这个改进定义的企图只是增加了实体概念，对它们又必须寻求定义：我们有了两个运动(gamanas，2.5)而不是一个，而且并不更接近于任何解决，我们倒是要寻找两个运动的作者，设想他们去进行这两个运动。这里偶然提出了一个他或它的运动的行为者的问题，它的荒谬性(照龙树的看法)提供另外一个推翻运动概念的方法。除了这些之外还有其它各种方法：例如“正在定住”概念的荒谬性也论证过，由此得出此事(正在去和运动)的矛盾性，我们对它必须对比“定住”才能理解，也是同等荒谬的。

有关联的或更基本的时间批判见于第十九品。假使我们试图联系(apeksya)过去(与它作比较)来想象现在或未来，这种联系是不能够发生的，除非现在或未来与过去同时出现，所以是过去的。当然，出现于过去就毁坏了现在和未来的概念，而且也没有方法论证它们出现于过去之外。所以时间不是实在的((na
vidyate)。显然过去的时间概念也可以用完全同样的方式来推翻，但三重分析对其它三歧概念如低、中、高等等同样有摧毁力。在原则上它也可以用于任何一对两歧矛盾，如统一性与多样性，由此我们看得出它就是我们在研究自性和他性时所遇见的矛盾的交互依赖关系原则的扩展。同一品也表示了企图论证某一时间为某一法体所限制的无效性，既不可能有一个变化的时间，也不可能有一个恒常不动的时间。

三重分析方法也可以施于“现起”(utpàda，即生起)的概念，如果被实体化了。既没有已经现起者，也没有尚未现起者，也没有正在现起者；现起是由于也许可以称为第二品的第一定理(7.14)。如果深一层说，有某种正在现起者之现起，那么我们势必被引导到那个现起的现起，如此类推，直至无穷(现起的现起的现起……)
(7.18f)——无限退却(anavasthà)是龙树的辩证法武库中另一项锐利武器。

龙树的第五品目的是反对建立存在物之法相(laksa?a)的企图，由此存在物才有其可以辨识的特性之相。任何事物，以虚空为例吧，在它有相之前是不能显现的(否则就会推论出它能够无相而显现)，然而如果我们假定一个相的起始(pravrtti)，我们又引入了一个附加的概念，关于这个概念我们举不出充足的理由(单有相本来就够了，如果出现：一个起始是多余的)。但是那么一来，既然没有相分的起始，见分也就无所施用，(由此相分也无所施用)。所以相分和见分都不会现起。那么对手方就会推论出他的法体也不会现起，因为照他的定义它不能够脱离相分和见分而现起。

总之，龙树在第四品的末尾总结了他的方法，如果根据性空进行辩论，无论对方使用什么论据来逃避后果(来树立他的概念或玄想意见)，他总是犯了循环论证(samaü sàdhyena
jàyate，即印度因明所成立义[sàdhyasama]的谬误推理，对手方只能假定他的意见，他的概念，而不能证明它)。

中观派的进一步发展

显然龙树想在他解释三藏的基础上重新团结旧部派和大乘的愿望并没有成功，虽然他可能大大的加强了中观派。上座部和其它部派坚持他们的自性理论[
(p．387)但是作了修改以避免批评，代之以“自相”，这个术语没有隐含实体意义，是无懈可击的。]，而大多数大乘教徒遵循他们的新经典的调子，排斥古老的三藏，谓为低级的说教，应该为高级的菩萨所扬弃。龙树时期中观派在这方面的确实立场没有正式搞清楚(关于从他的文章中所推断的他的立场见于上面376以下各页)，但看起来在他之后他们迅速走向差不多与早期佛教完全决裂的极端大乘立场。

龙树有两个弟子首先引起我们注意。出生于锡兰的圣天(aryadeva，旧译一般称提婆)是他最亲密的弟子，而且教义立场也最接近他。然而不像龙树，他已经把菩萨放在首要地位，将佛法表现为菩萨道。除了这种表现上的主要差异(因为龙树没有谈什么关于菩萨，和成佛的目的，只谈涅盘和八正道)，他的着作可以看做(像本宗的看法)龙树的补充。《四百论》(Catuhsataka，后八品汉译本名《广百论》)上半部讲述菩萨道，开头几品讨论从早期部派接手过来的四颠倒(

见31
3各页)，然后继续论述更正式的菩萨修持。下半部则不同，是根本中观论颂的直接补充，几乎完全挑选那些同样的概念来批评(常住、灵魂、时间、玄学意见、等等)，而避免重复同样的论据。就全体而论，他的批判目标较多的是某些特定部派的理论，较少涉及一般哲学概念。除了早期佛教部派观点之外，他还批判当时两个最大的婆罗门哲学宗派数论(Saükhya)和胜论(Vaisesika)的基本概念，他们除了其它东西之外，还主张这种很有趣的极端意见，前者主张果同于因，后者主张果异于因(批判见于《四百论》11.15)。在另一本重要着作《百论》(Satasàstra)中，圣天对各部派进行更进一步的攻击，指名道姓系统详细的驳斥他们的教义理论：这真正的是一本论战性作品，基本上并不是阐明自己学派的主张(最受攻击的宗派是数论、胜论、耆那教、顺世论、以及——在此时期很重要的——两个有神论宗派，“毗湿奴教派”[Vais?avas]和“湿婆教派”[Saivas]，它们的来源暧昧不清，但此时期在印度发展到突出的地位：参看前18和24页)。他所用的还是龙树的方法。

龙树的另一个卓越弟子时常与老师本人搞混淆了，他有一个非常相似的名字(或用一个简单的“龙”[Nàga]字，或是那类很容易混同于龙树的复合词如“龙觉”[Nàgabodhi]等)。多罗那它仔细辨别[
(p．388.1)p.86。关于龙树的弟子龙觉参阅布士顿p.132，和丰岛《大毗卢遮那经研究》巴黎1963，p.21。]他是“龙猛”
(Nàgahvaya，一译龙叫)(称“那伽”时或为全名或为简称)，而更正式的名字是“如来跋陀”(Tathàgatabhàdra)，他是多种大乘经注疏的作者。在他的着作中我们首次看到中观派和大乘经的关系，特别是直接表现与般若经的联系。大概这位龙氏(Nàga，音译那伽)即系《二万五千颂般若》或《大般若经》的一部庞大注疏现在只知有汉语译本称为《大智度论》的原作者[
(p．388.2)拉姆特译《大智度论》。]。这个译本显然不是很忠实的，因为夹杂许多印度词汇等等的释文[
(p．389.1)例如拉姆特译本卷一p.76关于表时间词语。]，认为对外国读者是必要的。再则后半部相信有所删削，是节译的。这部注疏是照早期部派注疏传统逐字逐句解释原经文，在纯语言学的释文方面与它们没有多大差异。像龙树(一世)一样，这位龙氏(龙树二世)也从原始三藏援引经文，然后用中观派的意义解释它们，借以树立该派观点的正确性[
(p．389.2)例如拉姆特译本卷一p.39
ff．。]。然而就是在此书中认定《大般若经》是佛陀所说的，它是第一义谛水平的说法，而那些似乎言及“法有”的三藏经文不过是不了义水平，根据临时需要的方便说法[
(p．389.3)拉姆特译本卷一p.27
ff．，4f．。]。这位龙氏大概也是一本独立的论“中观”的小册子现存于汉语译本中的《十二门论》(Dvàdasadvàrasàstra)的作者。

有一批诗歌作品，佛陀的赞歌(stotras)，被归属于龙树(一世)名下，而他的《宝行王正论》(Ratnàvali)和《劝诫王颂》也是文学，不是纯哲学。在各个时期事实上佛教本身都具备有艺术的表现，也像哲学论着一样，每个新宗派都利用诗歌媒介和其它艺术。赞叹佛陀的制作在大乘运动中尤其盛行，以配合从大众部承袭得来的超自然的佛陀的概念，这种概念也适当的反映在龙树的赞颂诗中。

中观派和其它大乘宗派的哲学家们，大多数都练习自己编纂赞颂诗歌，但是在这方面最受称赞的可能是一位本来当诗人的作家，没听说过他有任何纯哲学着作。

这位诗人就是摩咥里制吒(Matrce?a)。为他的作品内部证据所肯定了的传统说他本来不是佛教徒，是个湿婆神(Siva)的崇拜者[
(p．389.4)参阅贝雷博士《百五十赞》出版绪言p.2ff．。]。他自己说他曾经写过非佛教的颂诗，有一项记载(Bu-ston)不很明确的说过，他那时候曾经对佛法造成很大的损害，赢得很多人民转向外道(大概是湿婆教)。无法抵抗他的蛊惑性诗篇的侵害，据说那烂陀寺比丘不得不派人吁请龙树帮忙，当时他住在案达罗。圣天自告奋勇，出使北行，以佛法劝导摩咥里制吒当了佛教徒。这位诗人然后对他造成的损害作出补救，编纂无数的诗歌赞颂佛陀，还写了其它文学作品宣扬佛陀的教义。他的年代可以由一件事实来确定，他也像龙树一样写过一封信给皇帝，《上迦腻色迦大王书》。按照我们给龙树确定的年表，这一位皇帝只可能是迦腻色迦三世，他继承贵霜皇位在公元176或稍后几年。摩咥里制吒在信中说他已经年老，太衰迈了不能亲自拜见国王(故此上书)，相反的，国王还很年轻。既然如此，则摩咥氏归依佛法似乎是在公元一世纪六十年代或者更早(才有馀裕写出多种佛教着作[
(p．390.1)这就附带的使我们关于龙树更精确了。他的盛午时期大约在公元125至169之间。])。
　　摩氏赞颂诗歌中最受欢迎的是《百五十赞佛颂[
(p．390.2)《百五十赞颂》。]》，分段描写佛陀的品格和行为，特别注意他当菩萨的前世生活，从事无边无际为众生而牺牲自己的事业。尽管他着重在菩萨，然而在这些赞歌里几乎没有什么专门属于大乘的东西，所述佛陀当菩萨的事迹完全可以被早期部派所接受。由于这种开阔无派性的外貌，摩氏的诗篇在佛教各不同宗派中都很流行。他的颂歌和他的诗作常在比丘们晚间集会于宝塔和圣龛下举行仪式之后[
(p．390.3)西林洛夫《佛徒赞歌》p.8。]，大家吟诵歌唱。既然我们有理由相信不同部派的僧众一起居住在同一僧寺(viháras)之中，叫一切佛教徒喜欢而不冒犯任何人的诗歌会特别适合这种用途。摩氏的乐章在结构上显然具有最大的纯朴无做作性，但是这一表面现象是不足为凭的。他的词汇极丰富，避免一切陈词滥调，章节中充满了诗意的人物形象，虽然处理得非常谨严，或者可以说含蓄着真正的谦虚和超脱意境。在这里我们看到的远非马鸣的繁华缛丽：我们是

在夕阳西下的静谧时刻，巡礼于高山迦兰涅盘象征的窣堵坡之间，此地超出人世间的无尽烦恼。

典型的摩氏赞歌常以普通凡人对比菩萨的本性：人们并不像你那样热心帮助别人，他们还或有报答，而你热心帮助甚至想伤害你的那些人(119)。有情众生在认为已经失去生命之后重新获得生命的欢喜，与你为救他人的缘故而牺牲自己的生命的喜悦比较起来是算不得什么的(17)。你用忍辱征服了诽谤者，用保卫他们的安全克服了恶意，用诚实克服了虚伪，用慈悲克服了伤害之心(122)。
　　照多罗那它所说，“猛尊者”(S?ra)或“圣猛”(aryasura)
与摩咥里制吒是同一人物，虽然分别属于这两个人的着作，在所知梵文、汉语、藏文的手抄和印刷译本中是大有分别的[
(p．391)贝雷《百五十赞》10ff．讨论此事。]。贝雷(Bailey)博士曾表示，在人们阅读的印象中有某种确切的素质，它的简洁、高雅、多所省略(无疑是那时期习惯)的风格，它的简单语法结构，时常被表现上的突然转折所掩盖了(极端简练和丰富而典雅的词汇)，这在两位诗人的诗句中是十分相似的(它也带到了猛尊者的散文中，也像诗章一样的简练含蓄)。多罗那它的论断也许仅是一种猜测，我们目前也缺乏其它证据，但至少我们可以说猛尊者看起来属于摩氏的同时期人。

猛尊者最着名的作品是《本生鬘》(Jàtakamàlà)，一本三十四篇最受欢迎的本生故事的集子，用一种精心细密的风格重述的，阐明所提出介绍每一故事道德教义的某些特点(基本上是菩萨舍身的道行)。猛尊者这里的叙述使用散文和韵文的混合体(一种后来称为“香波体”[Camp?]的形式)，用了各种不同的韵格。他的优秀风格替他在第一流梵文诗人中赢得一席地位，即在婆罗门的批评家罗悦塞荷罗(Ràjasekhara)眼中也是如此[
(p．392.1)《诗论》(Kavyamimamsa)GOS
p.55。]，使很多佛教徒拿他这一卷书代替更原始的《本生经》[
(p．392.2)关于摩咥里致吒和猛尊者可参阅《印度通俗文学》II P.235—58。]。

摩氏和猛尊者的次要作品，包括一批短经文，称为《杂谈》(Pa-rikathas，或Kathàs)，可以说是训诫或感言，谈这样一些题目，如当代的罪恶，人世生活的欺骗性，和替换的妙道(supatha)。这种浮世绘在一个时期很风行，有廿多个例子保存在藏语译本中，据称属于其它着名作家如龙树、马鸣(和后期作家世亲)，还有不大着名的牯拔达多(Gopadatta)和罗门陀罗(Ràmehdra)。有少数现存于梵本中，但似乎一直未出版过。
　　大乘的新倾向

在公元三世纪初(贵霜的情况稍早一点)，印度的两个大帝国此期间都迅速的衰落。首先似乎是两个帝国中单纯的内部过程在起作用。我们发现，同前期摩揭陀帝国行政制度对比起来，百乘王帝国和贵霜帝国采取的一些原则，广义上也许可以称为封建制度。摩揭陀的行省总督，任命有特定期限，各省之间轮流迁调，像其它官吏一样领取俸禄(虽然他们可能是亲王)，因此在华氏城维持一种强有力的中央控制权，而在这两个后进帝国中代替这些的方法结果只能使权力分散。贵霜帝国保持一个舍伽(Saka)家族在最胜城(Ujjayini)当阿般提(和阿般兰多)的总督，允许他们在那里终身统治，而且把这个省世袭下去。很可能这种安排的起因是作为印度舍伽人臣服于新帝国的条件之一。

然而在公元二世纪我们发现舍伽总督们实际举措像个独立君主，发行自己的货币，庆祝胜利也不提到所承认的大君主，本来他应当代表他打仗的。百乘朝的皇帝们似乎也有相似的安排，拥有我们称为“诸侯”的国王统治着帝国的部分领土。他们在封建制度上走得更远，封赠土地给得宠的个人或机构(包括佛教僧团)，放弃中央政府的行政管理权，至少还有部分国家税收。这个倾向就这样开创了，逐渐发展到全印度成为制度。如是世袭的地方统治者管理他们的采邑，征收赋税，上缴一部分给中央天子，但自己保留绝大部分收入作为俸禄。作为享受实际独立和大部分土地收入的回报，要求诸侯们对中央天子贡献军事服役。

政治制度的这种决定性变化的原因是不清楚的。它们一定是太重大了，无法挽救那么大规模权力分散引起的显然可见灾难性的不利。一个坚决狡猾的诸侯可以随时公开反抗较软弱或不够警惕的皇帝，或者比较谨慎的诸侯，他可以减少上交的赋税，或以某种借口不履行军事服役。看起来似乎很自然的，诸侯们会要企图尽量摆脱这两方面的贡献义务。为了强化他的权利要求，中央君主只好时常依靠其它诸侯的武力，派他们压服失职者，如是开辟了纵横捭阖的道路。这类帝国的继承者如果对诸侯处理得不技巧，很快就会失去控制他们部分或全体的力量。

贵霜帝国就这样把国土的大部分控制权丧失给舍伽的诸侯们和大批印度东部和中部的统治者，包括一批古共和国，它们在摩揭陀和贵霜皇帝统治期间本来一直保持他们的制度未曾触动。这样削弱了的俱遮那人被西方 Sàsànian
侵略者击败，不得不割让他们的中亚领土和帝国的西部，后来还包括犍陀罗。最后不得不接受附庸地位臣服于波斯侵略者。在此期间百乘帝国也瓦解了，它的领土被一批地方诸侯瓜分了，最着名的是案达罗本部的甘蔗王(Iksvakus)，
他在那里继续当佛教庇护人，而后来大罗兹掘婆罗门的婆伽塔伽(Vaka?aka)
更成功的重建一个广大帝国。

社会结构的这些变化，不仅统治人员，在那时期婆罗门文学中都有反映，甚至有所预期，尤其是法律典献，明文规定让与土地给赋税征收者[

(p．394)关于这些可参看斜马：《古印度政治思想和结构的面貌》第十四章。]。当我们发现当时哲学和宗教面貌的巨大变化，像我们在佛教传统中所见到的，很自然会想到这些情况与社会面貌的改观可能有联系。早期佛教的民主理想(僧团的组织，佛陀坚持他只是发现和教导一种学说主张，但不接受个人对僧团的责任[见前73页]，所以比丘们必须依靠自己作安全岛，和依靠法，而不要依靠任何他人)在阿育王的正法统治之后，本来可以继续存在(阿育王用正法来代替他的个人统治，很像佛陀以佛法代替他的指导——而正法与佛法都译为dbarma)。它们被恶劣的改造了，以适应那种个人盼望强有力君主保护的社会，然后越来越堕入封建主义的教权制度的关系，有时可以比之于欧洲着名的付托灵魂的教规。另一方面在某些大乘经中我们发现佛陀变成了宇宙最高的君王，正好同一时期一些有神论宗教正在很成功的吹嘘湿婆天或毗纽天(Siva or
Vis?u)，奉为宇宙的创造者和统治者。从此以后无神论婆罗门教，弥曼差、数论和初期胜论的势力衰落了，而相应的增长了有神论的吠檀多(Vedànta)、瑜伽行(Yoga)，和正理派(Nyàya)的影响，它们有个倾向，几乎同化于毗湿奴教派(Vais?avism)或湿婆教派(Saivism)。在大乘佛教中以观世音(Avalokitesvara)为首的大慈大悲菩萨的中心理想，未必完全与社会理想无关，当时社会总想望一个保护他们的君主，在困难的时刻给与痛苦无告的人们以安全保障。观世音名称的词义为“观察之主”或“守护之主”(其中字首 ava
带有一种暗示，这位君主正在怀着怜悯的心情向下方观看痛苦的人类社会)。在两方面新制度的主要优点似乎就是轻松不费气力，只要谦卑哀求就可以获得帮忙与保护。一个人可以投生极乐世界用不着特别努力培植善根，甚至完全没有培植善根，只要你以向往他的世界之心想念阿弥陀佛就行，消极的归顺臣服也许是为封建君王供职唯一不可缺少的资格。

大乘佛经的出现仍在继续，甚至更加频繁。《八千般若》之后接着又出现几种非常长的经典，而短经的产生好像是无休止的，有些现存于《大宝积经》中，也许此外还更多。除了般若经的新修订本之外，接着《八千颂》之后出现的大经有：《三昧王经》(Samàdhiraja)，《妙法莲花经》(Saddharmapundrika)，《维摩诘经》(Vimalakirtinirdesa，或译净名经，无垢称经)，和《金光明经》(Suvarnabhàsa)。《三昧王经》亦称《月灯王经》(Candrapradipa)，通常认为教义上最接近般若经，但主要是表示般若即一切法的自性平等不二(samatà)的知识，修禅定的目的就是要体认般若。这种平等不二不过就是法的自性空寂。此经包含有很长的关于菩萨行的讨论，和大量关于此主题的故事叙述。

《法华经》的教义理论很少，主体部分差不多完全是描写诸佛陀、诸菩萨和他们的世界，他们作出的各种奇迹：不是细小的奇迹，而是全宇宙的转变，发光，无数佛陀从远古的过去世界带着满身光辉出现到来，如此等等。也许就某种意义来说，这才是真正的宗教，与佛法理论或哲学的经典相去甚远。实际上佛法被视为当然的，用不着多说的，虽然经常提及(虽然埋藏在这几百页的中间，也有短短的一段有意义的经文)。这部经文的作用很简单的为佛教造成巨大的声势，鼓励对它的信仰，把它戏剧化。佛陀给这个宇宙戏剧当主席：开头他告诉集会的徒众，他一直未曾说过真实的法，因为它太难懂了，或造成混乱，甚至伤害。他过去说法只是在不了义俗谛水平。被力劝开示究极真理，他仍然很犹豫，因为对在场的某些僧尼有危险。得到这个暗示，好几千那些满意于不了义说法的听众退席了，现在佛陀才能够对留下来的“无畏”者讲解至高无上的佛法。

首先他花去很大篇幅发挥这一点，他是根据听众的不同需要和天分素质而方便(upàya)说法。因此表现不只一个乘(yàna)虽然实际只有一个，加上方便说教。给有情众生介绍教义是最不同的方法，但最终他们所有人都会达到证觉悟道。用许多寓言故事解说方便善巧的使用。法的空性和平等性在过程中也偶然顺便提到，但这部经所制定的真正教义理论一直保留到第十五品。其中佛陀说：我不认为释迦牟尼如来佛陀(即他自己)是在伽耶(Gayà)成道的，反之，我成道是在千百万年以前......如来已经看清楚了，宇宙如其实性(yathahutam)(或许是：在宇宙中，在实性上，一个人不......)不生、不死、不消逝、不重生、不轮回、不涅盘、等等......如来演示涅盘，并非实际入灭，不过为了教化的目的......我还必须生活两倍于已经生活过的几百万年之久，我当菩萨的事业还没有完全实现......

这本经应当参照性空教义来理解，究极而言，没有轮回发生，也没有涅盘，无论属于菩萨佛陀或众生：轮回与涅盘没有分别。然而在世俗方面《法华经》满足了千百万人民要求有一个永恒而万能的佛陀来监护世界的欲望。哲学家们根据中观派辩证逻辑所解释的东西，人民大众很满意地拿来作为一种非哲学的宗教的基础，崇拜一种超自然的存在体还在世界上拯救他们，带他们上天堂。而且佛陀还有许多伟大的菩萨如观世音等作助手，这部经有许多地方专写观世音菩萨。你在任何灾难中，例如海上的危难，只要记得观音菩萨的名字，你就可以得救(第二十四品，但一般认为是后来附加到经文中去的)。

《维摩诘经》是大乘或中观派的更老练幽默的通俗化作品。它的思想内容可能来源于般若经中须菩提与佛陀，须菩提与舍利弗和他人之间的对话。这些东西好像已经成为一种智力训练，其中有一位对话者问一些问题，另一位答复，心里牢记着性空的理论，所以避免对任何在究极水平上不能肯定的东西作出肯定。那种对话可以在不了义水平开始，但如果要作出正确答复就必须立即转到真谛的水平。此经的主角维磨诘菩萨
(Vimalakirti)特别善于这种空谈(也许更原始些称为清谈[
(p．397)拉姆特《维摩诘经译本》p.219。])。他是佛陀时代吠舍离城的一位离车族(Licchavi)家长，生活非常世俗化，甚至到这种程度，逛歌女，上酒楼，游娱乐场，沉溺于一切生活享受。然而他实在是一位模范菩萨，甚至是一位沙门(苦行禁欲的哲学家)，而混迹于世俗人群中，为了指导他们认识追求享乐之不利。他普遍受到尊敬，他的谈话符合佛法，同时又很善巧，所

以他的世俗活动是为了启发人们的智慧，救度他们脱离爱欲的执着烦恼。

有一天维摩诘宣布他害了病，其实这不过是另一次方便机宜。照印度风俗许多人去看他，问他是否好了些，对这些问题他用一些长篇大论来回答，谈到无常、苦等等，谈到身体所由组成的四大，以及身体不得不服从的疾病。当然的，当时佛陀凑巧带了大批徒众驻居吠舍离的庵罗园(Amrapali’s
Park)，知道维摩诘有恙，他希望派一位比丘去问候病人(在第六品那一段里我们读到好几起那样看望居士弟子的例子)。他要求舍利弗、目犍连，须菩提、阿难和许多其它人去一趟。大家都不肯去，理由是他们没本领和维摩诘交谈，因为在先前有一回他们每个人都被他弄得哑口无言，很丢面子。例如，佛陀曾经告诉弥勒菩萨，他只要再轮回一次就可以成为下一个佛陀。维摩诘发现他正在同兜率天神们讨论他所达到的果位，如是打断他的话头同他谈论“生”的问题：只有由于无生才能达到这种果位，弥勒的实性也只是一切法的实性，在他和一切有情众生之间并没有什么“二性”，所以当他成道的时候，一切众生也都会成道：无论如何一切众生本来是寂灭的，这就是他们的真如性，所以弥勒是拿他将要证觉成道这些话欺骗天神们。那次弥勒想不出什么来答复这些话，所以声明自己没有本领去给维摩诘探病。
最后文殊师利
(Ma¤jusri，或译曼殊室利，妙吉祥)菩萨同意去走走，虽然任务不轻。许多比丘、菩萨、天神，跟他一起去听听这次不平常的谈话将会是什么情况。他们发现房间里相当的空洞无物，维摩诘告诉文殊菩萨他来得好，尤其是他从来没有来过(参看前384页龙树论运动的荒谬性)。至于他的病，只要众生无知，贪恋生存，要经过好久，他的病也会经历好久。谈话就这样开始，下面跟着的故事情节用叙事和戏剧形式表现中观派的主要教义。舍利弗表演一个小丑角色，问一些愚蠢的问题(即不了义水平)，抱怨没座位给客人坐，款待食物也不够等等。维摩诘的房屋女神表演一套魔术跟他开玩笑。看到她的道行那么高，舍利弗傻得够利害，问她为什么不改变她的女性(传统认为不利地位，至少比丘有此看法)，显然她有此神通办得到。女神回答她一直还不能够发现什么是女性：像一切法一样，它是假施设或是幻象(maya)，它不是实在的(本身无物)，所以没有什么东西可改变。为了他的建议她惩罚舍利弗一下，用魔术将他变成一个妇女：他发现他有了女神的身体，而她变得像是舍利弗长老，而且问他为什么不改变他的女性。作了一番充分的讲演之后，他恢复了他的原形，并说就真谛来说根本没有变化发生。

在此之后，维摩诘向文殊师利解释如何一个菩萨生活在世间而无世间执着，顺应爱欲和烦恼，虽然已经解脱了它们，顺应虚妄，虽然他有智慧。他要求文殊师利告诉他如来种姓是什么——一种新概念，我们将会看到在另外地方作了更充分发挥。文殊师利说，这种种姓就是无明、生存欲望、爱欲、烦恼、虚妄、颠倒、盖障等等的种姓，换言之即一切导致轮回的有漏法的种姓。当问及这表示什么，他解释大觉之心只有在轮回中(在有为法中)现起，好像莲花只生于污泥。

《金光明经》好像是这一系列经中最晚出的一部。教义理论上它基本同于般若经(说空)和法华经(佛陀永存)，只是少数段落添加了后来修改的经文，带有更后期佛教思想。《金光明经》的最显着特点是出现大批婆罗门教传统的天神和天女与佛陀接谈。自然他们都是很好的佛教徒，热心传扬佛法和拥护教义。佛陀对四大天王(前150页)详细讲解地上君王的职责，包括在他们的疆界之内传扬这部特殊经典。最奇怪的是在此经的不同章节中出现了三个着名的天女连续侍候佛陀：辩才天女(Sarasvati，
一译妙音，学问文学之神)，吉祥天女(Sri，一译功德天，幸运之神)，和地母神(Dróhà，土地之神)。辩才天女的职责是帮助所有学习这部经的人提高他们的悟性和记忆力。然而讲过这话之后，她又嘱咐这部经的奉持者，如果星宿不利遇见病痛，可以拿三十二种草药煎汤，用来举行一种奇怪的沐浴仪式，同时念诵巫术咒语。这些观念——礼仪、梵咒、占星术——似乎是进入佛教传统非常新鲜的移植品，而且占星术在那个时期的印度或许也是很新鲜的。在多民族的贵霜帝国也许使人想起它的主要意识形态是由来源复杂的各种不同的流行习俗集合而成的[
(p．400.1)诺贝尔在他的金光明经译本中(p.230，248ff．)指出这本经有许多观念与那个时期编撰的摩诃婆罗多的补充作品《诃梨史诗》有很多重大的相似之处。]。吉祥女神答应以食物、衣服、黄金、白银、和各种珠宝实际帮助传播这部经的那些人。地母神将要尊敬这部经，无论在哪里发现，在城市或乡村、森林、山岳等处。她听到说法，非常欢喜，她将要增加土地的液汁，直到四海的大地将变得更肥饶更美丽，使一切众生获得丰富的好食物好饮料，而且因此得到长寿、强壮、聪明、漂亮、而且不乏智慧。一切活动都会繁荣。因为他们的幸福，每个地方的人民将会热爱和尊敬这部经。

即在此时期出现的一些短经中新的玄想探索被推进得最远了，其含义将要在中观派内部产生新的思想派系，有时投射出将要与中观派决裂的倾向。《胜曼经》[
(P．400.2)这本经在现存原始梵文本的《宝种分别论》中被广泛引用；这里我们使用的是其中的引文。]
(Srimàlà；收在《大宝积经集》中)精心制造出一种如来胎藏(garbha)的学说，即佛性的要素或潜能。此经解释[
(p．401.1)《宝种分别论》p.12。]灭苦的教义未含有法的毁灭的意义，而是指明如来的法的本质(dharmakàya，法身)(即佛陀为佛法的化身，或永恒的佛法为佛陀或诸佛的本性)，它在时间上是无始的，非造作的，无生的，非现起的，不可竭尽的，常住的，固定的，安全的，永久的，本来纯洁的，脱离一切污染的，如此等等。这种佛法的本质即是如来的胎藏。所以灭谛是可以省略的。显然我们在这部经中得到佛陀永恒存在观念的一种详细总结：佛法是身为佛陀的这种永恒方面，和证觉的潜在可能性。声闻弟子对灭谛的解释则相反，他们说寂灭好像一盏灯火熄灭了一样，这种解释不应当遵从，因为他们的道纠缠在有为(saüskrta)的法相之中，因而是

虚妄的，不实的(asatya)无常的，无所归宿的[(p．401.2)《宝种分别论》p.19所引。]
(asarana)。
《胜曼经》继续解释它的立场如下[
(p．401.3)同上p.43。]：业力无常的观念可以导致断见，即虚无主义观点。说涅盘是常也许导致常见观点。所以说究极而言(paramàrthatas，即最高真理乃是)生死轮回的本身即是涅盘（这也可以译成涅盘不过就是轮回，或涅盘等同于轮回)，如果运用法界的纲领(nayamukha，运用一种法门——这是注疏中用的专门术语，运用过去既有的分析格式来展示新内容)。我们在三藏中已经遇见过“法界”这一表现语(前135页)，在那里的意义是法的究竟实在性，它们的真实本性，照上座部注释即是它们的缘起性。就大乘的作家来说，他们时常使用这个表现语，而着重的是这个观念，在一切法中(或在下面)有一种至高的实在性，有一种宇宙的最高实在性。这里看起来很清楚，要点是法的最高实在性即是涅盘，究极而言一切法都是寂灭的，即使当它们显现为生死轮回。

《胜曼经》直接对抗早期关于四颠倒的思想(参看前面313页，那里注明是根据上座部经典《无碍道论》，虽然它们似是一切部派的共同立场)：无常中有常，苦中有乐，无我中有我，染中有净等意见。也许根据《宝积经》的暗示，这部经大谈其常乐我净的圆满成就[
(p．402.1)同上p.30f．。]
(pàrmità，波罗密多，到彼岸。)这些东西不应当在找不到它们的地方去寻求，反之，应当到它们真正存在的地方，即在如来的本质中(法身中)去寻求它们。

如上所见，这种法的本质即是如来藏。它是一种绝对，一种究竟不易的实在。《胜曼经》说[
(p．402.2)同上p.46。]胎藏是无生的，不老不死，不逝去，不投生。它超越了有为法行相的领域，它是常住的，坚固的，安全而永久。更进一层说[
(p．402.3)同上p.73。]，它是超世间的(Lokottara，出世的，即超经验的)，本性清净(即是说一切法究极而言本是清净无染的)的胎藏。它是无为法的安住之所(pratisthà)。最后[
(p．402.4)同上p.76。]它是空的，没有烦恼染污，关于它的知识即性空的知识。

《宝种分别论》(Ratnagotravibhàga，一译《宝性分别一乘增上论》)所引这些短经中另一本《无减具足导论》(An?natvàp?r?atvanirdesa)对这个理论加上少数几点[
(p．402.5)同上p.12与40f．。]：佛法的本质是安全的，具有不二性(advaya)，没有虚妄分别的想象(avikalpa)(这里的二性解释为行业和烦恼，想象解释为不如理的计较思量，它是行为业力和烦恼染污的缘起之因)。

无始轮回的众生界(sattvadhàtu，众生的真实本性)与法身是等同一致的——不过被烦恼掩盖了。

这些短经中另一本《陀罗尼王经》(Dhàra?iraja)发挥在《宝积经》和《维摩诘经》中曾经见过的(前364，399页)种姓思想。用宝石矿藏(manigotn，宝石种姓)的比喻把它讲得很明自：像宝石矿里掘出的宝石是纯洁的、光亮的等等，众生界中的众生通过佛法和修炼也是纯洁的等等。如来净化众生好像珠宝匠人磨光宝石一般，通过空、无相、无愿的说法，通过三清净(究极而言根本无作者、受者和行业[
(p．403.1)同上p.5f．。])的说法，使他们了解如来的正法眼(netri，即方法论)。这本经遵照《般若经》(前366页)说明心的本性是明澈的[
(p．403.2)同上p.22。]，然后继续说，知识智慧也是那样的，所以说圆满正觉是由一刹那顷(ekaksa?a)的彻悟而证得的。
《宝种分别论》和《现观庄严论》
上文所引《宝种分别论》，其副称为《究竟一乘宝性论》(Mahàyana Uttaratantra Sàstra， 简称《宝性论》)，显然是一位安慧[(p.403.3)约翰逊宝性论出版前言p.xis;
汉语传本；(后来的)藏文传本将基本经文归属于“弥勒慈氏”，将解释部分归属于无着：这是不可靠的，然而这本书也可能是混合作品。主要教义论点似乎都包括在基本经文中。参阅下面p.407和脚注1。]
(Sthiramati：不要与后来几个同名作家混淆)、有时也称为坚慧(Sàramati)比丘所写的，目的在于整理大乘中这种新潮流的思想，使之系统化。他的观点被认为是中观派，可是与龙树大不相同。从龙树的严格中观派立场看来，可以说《宝性论》设立了一种形而上学的绝对体，它是永恒的，另外还有许多不同的属性，这样一来就很容易受到《根本中观论颂》的攻击。当然安慧也在上面我们刚检查过的那些经典中得到经文的保证。那些像接受龙树一样的也接受他的理论的人们采取的也许是可以称之为神秘主义的形式：关于宇宙和佛陀本性的真理是不能为普通智力和经验调查所能知道的，要知道它只能通过顿悟，顿悟是菩萨迈向佛位最后进程中到来的，在同一顷刻也获得一切智，关于这些真理，关于轮回世界一切瞬息无常法背后的实在性的直观知识。这些真理已经被佛陀证知了，现在在这些经里传授下去，从这些来源我们得以知道它们，不管龙树怎么批评，那些批评适用于任何其它哲学观点，而不能施于绝对最高真理。龙树的批判哲学现在倒变成了大乘学说的一部分，需要它作为修道(菩萨的)进程的准备功夫，但不足以表明道的本身。对于后者，修行的实际方面，大乘经中的启示，可以作为指导。

像安慧所理解的这些经，它们教导最高的实在有几种面貌，并从各种观点加以描述和定名，虽然每一例所指的是同一的实在。它是无二性的，所以实际没有行向和烦恼。从某一立场看他就是“法身”。这同一的实在性也就是“如来藏”(tathàgatagarbha)，它具有心的本性，清净(parisuddha)光明(prabhàsvara)。菩萨们通过清净的心性看到了佛性，(同时)看到了烦恼的非实在性(宝性论I.

13)。心性(cittaprakrti)被烦恼染污的熏习(vàsanà)掩蔽了，熏习是心性的客尘(àgantuka，客尘是偶然粘上来的东西，并不属于心性，尽管它始终阻碍众生成佛)。再则“法身”与“众生界”是一回事情(I.47)，它不过就是为客尘所蔽的如来胎藏的心性。这个众生界就是部落种姓(gotra
I．24，28。在这种上下文中，也可以译为矿藏或采矿场)，它统摄(一切)有待化度的众生。这个同一的究极实性，就其本身的正式本性而考虑时，称为“法界”(dharmadhàtu)。安慧时常干脆称它为“界”(dhàtu，本质、要素)，心里想到所有这些方面，把这个“界”视为在正觉(即菩提bodhi，或阿耨多罗三藐三菩提anuttaràsamyaksambodhi)中所理解的实性。他或者说界的本身就是正觉，更进一步称它为“涅盘界”(nirvànadhatu)。还有其它术语表示最根本的实在(paramàrtha，真谛)：如来境界(tathàgatavisaya)，如来行处(gocara)，真如性(tathàt)。再说他谈到涅盘，而事实是涅盘等于(samata)轮回(I.38)。关于究极实性的面貌，其表格几乎可以无限扩展。

如来的知识智慧进入到一切众生身中，但是他们不了解。他们的非理作意，不得法的思维(ayonisas
manasikàras)即是行业和烦恼的缘起因。最高实在本身没有虚妄的想象。所以烦恼、染污、有漏法都是虚妄想像的产物(abh?taparikalpita，宝性论49—50页，——pari-klp及其派生词似乎实际是vi-klp及其派生词的同义词，前者表示已完成的想象的产物，后者表示想象的虚构行为)。由于如来法界本性清净，没有什么东西要舍离，没有什么东西可获得，只是必须了解实性(I．154)。安慧在这里援引《胜曼经》作解释，说到如来胎藏是空的(可以注意，否则他就显得忽视了早期中观派那么突出的性空理论)。没有什么烦恼要舍离，因为烦恼是纯想象。没有什么佛果可获得，因为它就是众生自己的(或者众生现象之下的)真实本性。如来藏就在他们自身之中，虽然隐蔽着，所以他们只需要深入观察自己的心(IV.24—6)。佛陀看清了众生和他自己一样(sattvàmasama，众生平等)(IV.12)，这件事(我们在上面几章看到这是佛教的原始道德标准)在这里被说成是只要生存(bhava，有，即轮回)继续就说法到底的原因。但这是众生相似性的古老观念被转变成为绝对同一性，而这个论证，佛陀在一切众生中看到了自己，跑到了众生需要在自己身上看到佛陀。

我们同这种理论一起已经跨进了唯心主义的门限：至高无上的实在具有心的性质，其余任何东西都是想象的产物。实性的两个主要方面，一是它本身的圆满清净性，即安慧的第二章“无垢真如”，(nirmalà
tathatà)，它是不存在爱欲烦恼等有漏影响势力的界(anàsravadhàtu，无漏界)，也即永恒、常住、一切智的佛性；另一方面是它的烦恼染污性，即他的第一章的“有垢真如”(samala tathata)，它是在众生世界中被淹没了的胎藏。在实性中，如来的界，无为界，本来始终无污染、常住、固定、安全、永久的，这就是佛陀的真实自性(svàbhàvika)的本质(1.
15I，p，72)。它具有《胜曼经》中提到的美妙、自我、幸福、常住(相当于常乐我净)的圆满成就——尽管有这些，而安慧把佛位描写得像是无我的极限(nairàtmyako?i)。也许他的意思是在这个极限上，轮回中的众生，即想象的众生的无我性，在如来的永恒实性或灵魂中就消失了。安慧说明了佛陀三种本质(三身)的学说(72页)：除了就其自性而言的真实本质(自性身)之外，还有受用(sàmbhoga)的本质(受用身)，它是佛陀作为“法王”的方面：和艺术创造性的本质(应化身)，它不过是真正佛陀的反映(在人世间的显现)。

界(最高实性)通过证觉才能理解。它超过推论(tarka，逻辑推理)，是不可思议的(acintya)，没有二性，是清净的，不是存在，也不是非存在，也不是既存在又非存在，也不是俱不。相同地，那也是佛法教义的本性，安慧所引一部经(Dróhàdhyósaya
Parivarta，《宝手菩萨转依经》)中说到它是既不能说，也不能够听的。那就是这种佛教潮流的神秘主义：佛法，最高的实在，不能凭理智，只有靠直觉才能了解。

安慧说通达这种知识，获得佛法的本质(法身)的道路在《般若经》中详细地层示了(p．13)。这暗示在那部经，或可说是在那些经中包含有通向证觉(佛果)的修行之道的叙述。就表面看这些经好像是关于最高真理的对话或讨论，但是从这个时候起中观派的一个分支专门研究《般若经》，认为它们对菩萨道有系统的叙述。这种研究或主题一般称为波罗密多(Paramità，到彼岸，六度，功行圆满)，它关心的是圆满功德，是伦理，不是智慧或理论(对于理论，一般遵循旧中观派，而就安慧的主张所要求的作了必要的让步，甚至采取某种折中主义，吸收佛教其它部派的观念)。

大约与《宝种分别论》在同一时期(公元三世纪中叶[
(p．407.1)根据西藏传统的说法《宝种分别论》是弥勒和无着的着作，虽然它无可否认地并不代表无着学派的一般观点。在教义理论上它介于旧中观派与无着之间，而这也许适应它的历史地位。即使一部分原文是较晚的注释，但几乎没有影响教义主张的年历。它在术语甚至整个片语方面与《现观庄严论》有许多是共同的，在教义上似乎与后者是一致的。这两种经典为无着的学派同时也为中观派所研究学习。再参看卢格的《如来藏学说理论》。])编造了另一经典，根据《般若经》讲菩萨道的观点，目的为了给它作一个综述。这就是《现观庄严论》(Abhisamayàlankàra)，署名是弥勒造。弥勒这个名字总是理解为弥勒菩萨，他将要来此世间当第二个佛陀(尤须参照此经典的最大注释家诃黎跋陀罗[
(p．407.2)塔西版p.73。]Haribhadra，又译师子贤)。既然佛教的大师们无着(Asa?ga，约在公元290—350年间)知他人不能据这种观点(视为道的论述)解释这些经，在最后当佛陀的一生之前留居于兜率天神中的弥勒菩萨就写了这部《现观壮严论》，这是一篇偈颂体(kàrikàs)的简明纲要，指明在《般若经》中道是如何被详细描述的，然后透露给无着。事实上我们所有的大概是一部名字被忘记了的某一位古师的作品(属于中观派，但是没有无着的特殊观点)，也说不定就是安慧自己或其同时期人的着作。

《现观庄严论》和《宝性论》在教义理论上是完全一样的，虽然文体不同(后者是地道的诗体作品，用无数韵格精致的诗节发抒它的论旨，部分带有长行详释。前者是一本打油诗作品，极其简括——所以更值得注意的是它们偶然互相巧合(文字上的)。前一着作《现观庄严论》给我们实现了如安慧所要求的将《般若经》解释为菩萨道的论述。这种解释实际是非常人为勉强的。《现观庄严论》照《般若经》的实际次序展示出菩萨道，仿佛它们本来就是按那样的系统形式安排的。无论它多么巧妙，在引伸经文词汇的含义上多么态度武断(所以照师子贤所说，从八千般若的两行中引伸出一系列十三个不同的子题，原经文几乎未表出任何一个。据师子贤516等页，那两行即是原经文478页第9—10行)，而波罗密多派还是不得不承认照《般若经》的次序来表现菩萨道是不可能的。

照所谓弥勒的说法，般若通过八个研究主题(称为句义padàrtha，直译是词句的意义，但一般用来指称意义的范畴，词汇所表示事物的类别，有时译为范畴)，展开论释，即(1)一切性智(sarvàkàraj¤ata)，指佛陀的特殊知识(照西藏传统[
(P．408)奥柏弥勒《般若波密多经的教义理论》p.62。]所理解，性为轮回世界和最高实在两方面的各种特性)；(2)道智(màrgaj¤atà，道的知识)；(3)一切智(sarvaj¤atà)，即通俗意义的轮回世界一切场所的知识(也称为事相智vastuj¤ana)；(4)一切性悟入(sarvàkàràbhisambodha)，意指l—3主题下一切特性：(5)达得最高地位的现观(m?rdhàprapta
abhisamaya)，即在掌握第四主题之后；(6)系统的观证(ànup?rvika
abhisamaya)，这是系统检查第四主题全范围；(7)顿悟的一刹那(ekasanasambodha，一刹那三菩陀)；(8)佛法的本质(dharmakàya，法身)。这个纲领的明显人为勉强性显然是由于企图照般若经文次序系统解释佛法所产生的结果。

这八个主题进一步再划分为一共七十个子目(arthas，项目)，又还是依照经文企图概括道的一切阶段和一切法。第一子目很合理的是(正觉)心的现起。同时在第一主题之下(作为第四子目)有待净化的众生的部落种姓(gotra)或矿藏，这里解释为好像具有“法界”为其自性。种姓是修道进步所需要的法，和舍离染法有漏法的依止之处(基础)，也是(更详细说)智慧、慈悲、利他行为、和自在无碍知识等等，即所需要的积极的法的依止之处。既然法界无分别(差异)，那么在佛种姓中就没有真实的分别(例如声闻弟子区别于菩萨)，可是那些差异还是可以描述的，通过建立在它们上面的不同的法(当然大乘分辨菩萨道的修行与声闻道的修行是很重要的，虽然究极而言两者都是趋向同一的目标)。

道的几种修持方法(pratipatti)在同一主题下(如子目7—10)详细讨论了。在这里我们发现通过从菩萨道到达佛位的十个阶段(bh?mis，十地，十住)的进程中必须经受的道德训练的详细叙述。例如在第一阶段：个性修养(倾向善法)，行善，平等心对待一切有情，舍离(财产等)，亲近善知识，在佛法中寻求依靠，常怀克己之心，渴慕佛法的本质(即法身成佛)，宣扬佛法，和说老实话。在第二阶段中：戒律(sila，师子贤在他的注释中解释为德行，为他人谋福利)，感激心(不忘别人的帮助)，忍辱(ksànti)，喜悦(pramodya，定义为助人无厌)，大慈大悲，切望听老师的教导，于六度(布施等)中精进不懈。在第三阶段：学习无厌足，说法传教不考虑个人利益，不厌倦于轮回(这是关于菩萨的，为他人而努力，目标不在于自己迅速解脱)，和其它。在第四阶段：满意知足，少欲望，严肃修行，厌恶享乐，世情冷淡(nirvid，对世间价值不关心)，与其它。在第五阶段：避免各种世俗社会的联系，和世俗价值观念(包括四颠倒，我慢，回护染法，等等)。在第六阶段：实现六圆满行(六度，六波罗密多)，避免六不可事物(声闻的态度，和其它)。在第七阶段：消灭廿种过失，即各种(邪)见，包括我见、众生见、人见、断见、常见、和关于蕴界入等的错误意见，而代之以获得与此相反而且有道德意义的廿种正确悟解。在第八阶段，与正觉有关的彻悟智慧占主导地位，而在第九阶段具有无边的誓愿(pranidhànas)，直觉灵感(pratibhànas)，和准备立即成佛的其它方面。第十就是佛位阶段。

在第二个主题下我们发现声闻弟子之道，独觉佛陀之道等子目，这些东西菩萨是应当知道的：还发现道的二分法(实际是各派共同的，非大乘独有)，如观照(darsana)之道，实即四谛知识，和修持(bhàvanà)之道，表示克服有漏和烦恼的实际训练。这里另一个子目是关于回向(parinàma，各种不同的转变的意义)，即将一般的胜善法转变为特殊的证觉因素(在大乘着作中时常认为特别是属于成佛的，所以也就认为特别是属于与声闻对比的菩萨道行)。

轮回的一切场所的知识包括上面已经提到过的观照之道的标题(子目30)下的一篇精心作出的四谛学说。这个第三主题包括通过智慧发现“有”(即轮回)中无位置(或住处)，由于慈悲发现“灭”(涅盘)中无位置。换言之菩萨居于轮回世界是不安适的，因为他了解其中一切痛苦，但是也不能为自己入涅盘而抛弃它，因为他的慈悲心促使他继续努力救度其它众生。

在第四主题之下三种知识的一切相状一起列举出来了(共一百七十三种)。这些相状按早期部派的术语学应当称为“法”。它们包括许多早期法目表中的那些法，我们在第四章曾经检查过的最早佛法七主题中所有并非不重要的那些法，即证道方面的三十七法(四念住，四正勤，等等)。这位大乘作家避免这个法的术语无疑是出于深思熟虑的，因为他希望将佛陀知识学问的特征与声闻弟子所研究在他看来古老而不可靠的法的学说分别开来。应当注意到所有这三十七特征在这里列举于佛陀的特殊知识之下(第一主题)，虽然必须承认他们的研究成果声闻弟子也有分。在这个和下一个主题下面弥勒氏似乎着重一切法应当视之如梦幻这个观念。轮回与涅盘的平等性也出现在第四主题(作为第三十九子目)。同一主题列出某些修行方法的叙述(在第三十二“加行”[prayogas]子目，和下面其它子目下)。

第五主题以一切法的梦幻性开始，然后也简单讨论了这一论点：客观(gràhya，所取，知觉对象)和主观(gràhàka，能取，能知觉的人)两者都是虚妄分别的想象物，这个观点在I.35—6已经说明过。客观对象的想象(vikalpa或kalpa，妄计或分别，后者可能是正法眼因netr cause)被描述为属于两类，有时视为属于“境”(vastu，依止因；这个术语从此时起在佛教哲学讨论中将会用于实体或真实事物的意义)，有时又看做属于它们的对治之方(pratipaksas——即在修道中用来致清净的法)(I. 35)，或者属于有始(pravrtti，即现起，缘起)有终(nivrtti,寂灭)的事物(V.5)。主观的想象也有两种，视为实体(dravya)，或视为概念(praj¤apti，假施设)(I.36，V.6，13，30)。有情众生或独立的灵魂是想象为实体的。视为概念时，它被想象为像五蕴等法即直接观察到的众生的组成成分的依止因(àsraya)。我们在此主题下发现一节偈文(V.21)实际完全同于《宝性论》(前面405页)中的一首，意谓实际没有什么要舍离，没有什么可获得，但很简单的，实性必须了解。

第六主题下所列子目包括六圆满行，和法中无任何自性(性空主义在这个经典中比在宝性论中较突出，但也许只是般若经重视它的反映)。

第七主题申述，在最后的时刻，任何一个法无漏离烦恼被了解，则一切法总体的无漏性也就同时一下子全了解了。这是因为真性(tattva)中法无二性。

法身首先有(子目67)它的正身，即自性身(svàbhàbika kàya)，它是常住的，当一个合适的人(成道的)出现时它即出现。它被描写为各种无漏法本性的特征，这些无漏法都列举出来了，如三十七道品，四无量法，八解脱，和一长列其它修道的功德成就(大多数是第四章介绍过的、早期部派表述得更详细的旧的道行，但是包括一些佛陀获得的法，和菩萨道所特有的发愿的知识和大慈大悲心)。第二是它有个受用身(sambhogika kàya)，它具有佛陀特别的身体标志(有一个关于这方面的精制理论)，所以可能被看做是“正觉”的人格化(参照《宝性论》的“法王”，前406页)。第三它具有变化身(nairüànika kàya，创造的本质)，即佛陀的普通人类身(只要轮回存在，属于一切佛陀)，它为全世界的利益而行动。(根据注疏)看起来法身(佛法的本质)被视为一切相状知识和上面刚讲到的无漏法一览表的同义语时构成一个单独的子目(No.68)。有些人据此点推断这种知识的本质构成另外一种有分别的身，智慧身，所以结果法身应有四种，而不是三种“身”(kàyas)。

《现观庄严论》成了讲解圆满行(pàramità，波罗密多，度)这个主题的哲学派别的基本经典，他们是中观派的一个松散的分支，但是后来在各佛教大学中形成一个单独的研究科系。写了极多注疏论述这部基础经典，目的是巩固它的教义立场(借助于后来逻辑和知识论的发展及其与中观派的关系)，而且也表明它和《般若经》的关系。

大乘兴起后早期部派的发展

我们已经说明(374页)在印度(和锡兰与东南亚)绝大多数佛教徒继续遵奉早期部派：甚至到今天，在过去八个世纪中吞没了印度的大暴行破坏之后留下很少令众生清净幸福的佛法教义的时候，这一情况仍然流行。多罗那它告诉我们大多数佛教徒拒绝大乘经典，认为非佛陀所说。对于他们来说，这些经典在他们部派传承下来的三藏中找不到，这就足够了，用不着再说什么。然而我们在大乘兴起之后的早期部派着作中也偶然碰见涉及大乘的地方[
(p．414.1)例如贾尼博士注释从一切有部《阿毗达摩灯论》引取的材料(BSOAS，1958，48ff．)；上座部《岛史》XXII。43ff．，《论事注》P.176，《小史》LXXVIII．22等等。]，这就比单纯拒绝它、认为是冒充蒙骗稍许前进了一步，而表示了他们对大乘教义的看法。这些看法都是相似的，无论出于锡兰上座部还是北印度的一切有部。一切现象的大空性(mahàs?nyatà)或无因果相续和顽空(ayogas?nyatà)的理论主张被看做是纯粹的虚无主义，它没有留下四谛的，道德的，和任何其它佛陀教义的丝毫痕迹。它多少是与“幻境论者”(Vaitulika)同义的，或是“幻境论者”的一部分，是幻术师的理论(这大概是那些用它来贬损大乘的人们附加到这个名词上的意思[
(p．414.2)比较vaitalika(魔术家，能起死回生等等)，还有vaidalika(毁灭，破坏)，这些字在布拉克里特方言中是同音异义语，大乘批评者所想到的就是这些东西。]，也许暗指一切法虚幻不实的理论，或指以变化身显现于世界表演涅盘的佛陀的神奇本领，或指涅盘即轮回的理论)，也是锡兰历史中当作腐化堕落的佛教所说及的“空幻派”(Vetulyavàda)。另一个加于大乘佛徒的头衔是虚无主义者(vajnàsikas，直译是毁灭主义者)，理由也是说他们谈性空理论目的是取消佛陀教义。在研究龙树的着作中我们看到他对这种批评的答复。我们也看到龙树使他的理论立足于一切部派都承认的三藏经典，所以他似乎以他们自己的立场对抗他的批评家们。大多数大乘作家不纠缠于经典的真伪问题，只确认他们所喜欢的某些经典是佛说的。无论哪里势力强大的早期部派都坚持他们三藏的经典传统，指摘大乘经是伪造的非佛陀的语言。

然而至少有一个早期部派，作出一种革新，改写经典，显然为了赶上时代不落后于当时语言文学上的时髦风气，在那个时期正在用梵文而不用各国土语或三藏经文的老方言编写大部头的方广部(vaipulya)经典。一切有部把他们的修订本三藏译为梵文，我们前面已经说过(347页)，使他们系统的文字和术语标准化，便于精确解释。这个部的一个支派，比单纯的翻译(也许)伴有极少量的修改，向前走的更远得多。他们自称为根本说一切有部(Mulasarv-astivada)，仿佛他们的派别和传统更要原始，他们产生了一部精心改写的三藏，也许意在使它适应当时文学上的流行倾向(然而并未改变教义)，使它更受群众欢迎。他们这个工作的一个着名例子是他们的毗奈耶，其中大部分在梵文中现存(全部现存于藏文中)。原始毗奈耶基本上包括纪律条文，和一定分量的叙事文字介绍比丘团体如何建立，以及这些规则条文是为什么和如何制定的。有些部派，像我们已经看到过的(前333，338等页)那样，扩充这些叙事部分，结果产生了一种颇为全面的佛陀传记。根本说一切有部编出了这些传记中最完整的一部，摘取三藏中于那种传记有作

用的任何经文，如是拼凑成他们律藏中许多很长的契经(例如与阿阇世王的对话，和我们在第三章中所引用的《大般涅盘经》)。结果所得的这种大而无当的经文在分量上在它的松散结构上很可以同最长的大乘经比一比，另一方面也可以和当时婆罗门教的《诃黎史诗》(Harivaüsa，《大叙事诗》的一篇很长的补充作品，讲述讫瑟咤王Krs?a的生平)，或《往世书》比一比(只是婆罗门经典多半用诗体)。

编纂《妙法圣念处经》(Saddharmasmrtyusthàna
S?tra)的显然是根本说一切有部的比丘，这是一部在范围方面名副其实的“大方广”经典，但是它坚定地保持在较古老的佛法界限之内(像在我们第四章中可以读到的，四念住[smrti]这个题目和它的基础，除了极为根本之外，当详细展开时，占据了佛法理论的极大部分；在这部大约第三或四世纪新编的契经中给这个主题的趋向给予最充分的优越地位[(p．416)参看Lin
Li-kouang：《L’Aide-memoire de la Vraie Loi》，尤其是P.98,
115，和1ff．。])。尽管这个主题的性质是关于比丘的修行训练，而且包括很多佛教理论，可是这部经被赋与一种通俗性质，它引进许多关于轮回世界及其众生包括天神、妖魔、鬼魂、畜牲等的详尽描写，来说明(道德与不道德的)行为的果报。很值得注意这部经多次引据描绘它所叙述的人物和场面的艺术作品，就这样与那个时期佛教绘画和雕刻的蓬勃发展，齐步前进。它也提到过戏剧。几乎无可怀疑，那样一部经是在那个时候古老契经从文学观点看已经太不时兴了，使依靠它们宣传佛法的那些人处于不利地位，所以特为撰造那样的一部经，直接与大乘佛徒作竞争。这个时期产生了很多譬喻经(avadànas)或譬喻经集(例如《撰集百缘经》(Avadànasataka)和现在梵本中还找得到的《天业譬喻经》(Divyàvadàna))目的显然是通过简单故事普及佛教。

如果早期部派努力跟上此时期的文学发展，他们也没有忽略哲学的进步，那就是它的逻辑和知识论领域的更专门的方面，而同时坚持自古传承下来的佛法教义。在印度逻辑发展的主要刺激来源于辩论的习俗，在伟大的公开辩论场合，敌对的哲学派别在评判人员的主持之下进行辩难，力求树立自己的主张，而且驳倒对手。在追迹早期部派历史，通过他们的分裂，我们已经看到他们发展了辩论术和逻辑技巧(参看前299，344等页)以及与此有关的方法论的题目(316各页)。大概公元二世纪有一家早期部派编出了一本辩论指导书，一直保存在汉语译本中，标题是《方便心论》[
(p．417)由塔西返译为梵文，收在他的《汉语资料中陈那前的佛教逻辑经典集》中，用的是猜想的名称Upayahrdaya(《方面心论》)。这个学派也许是多闻部，他们把四大种当做纯概念的特殊教义在p.18中曾提到过。]，有点像是什么(辩论)方法要义。

这本着作首先提出一段论证，证明辩论对于保卫真理是必要的(反驳一个主张辩论引起愤怒和其它有害法的对手)。然后列出关于辩论的八个主要题目。第一个是“实例”或感性材料，经验材料，辩论者凭藉它们以构成论据。那样的实例必须是每个人都承认的事情。非常重要的是第七个题目，“伪中词”，即是一些谬论，包括循环论证、模棱两可、矛盾经验、配置不当的中词等等。论证或推理所遵照的方法(在当时印度各派哲学中这一方法是颇为标准的)是如下的五步论法：

1．(为证明)S是P，——陈述(宗)
2．(我们提出中词)M，——中词(因)
3．(一切)M都是P，例如M1，——实例(喻)
4．(既然)S也是M，——施用(合)
5．所以它是P(证明合理)——结论(结)

当然，如果对方能够举出一个相反的例子，比方说M2，它不是P(根据经验)，那么，这个论证就被推翻了，该陈述即不能成立。

有趣味的是这部经典举出一切法皆空的陈述，以虚空为实例，作为说明一个基于模棱两可意义的论证。这里的两可意义是“空”，在此例中似乎表示没有东西存在。其模糊含义是整个一类(或普遍的)法像虚空这个实例具有同样的特性，而虚空不过是法中之一，仿佛这就是一类的特性，然后由此而导达一切皆空全无自性的结论。很可以怀疑大乘是否使用那样的论证(作为逻辑论证)，虽然诸法如虚空这些类似的陈述在《宝积经》和《般若经》中可以找得到。然而这种说明表示早期部派(或其中某一家，我们还不清楚)指出那样的含糊不通，来展开对大乘经或中观派的批判。

第五个题目是知识的方法，这里指出四种：感觉，推理，可靠根据(经典的或某人的)，类比。其中感性知识是最好的，其它知识都依赖它，推理知识依赖于过去的感性知识(使一个人能够建立中词的实例，即M是P型的全称命题，根据它当M已被看到就可以推断P的在场，甚至在某些情况下P的本身是观察不到的)。这里的类比知识不过是比方或譬喻(佛经中非常普通)，在《方便心论》之后的佛教逻辑家将它从知识方法中删去了，认为不可靠。

接着主要的论辩论一章之后，有三个较短的章节，包括一章讨论辩论者注定要失败的形势，和一章论似是而非的诡辩。后两种据说都是由于一致与相异的归纳法运用上的混乱而来的。两个法之间在某个方面的一致被错误的扩展到其它方面，因而导致错误的论证，而两个法的相异方面也一样。

此后不久(大约公元二世纪)出现了一本颇相似的经典，只有一部分保存在汉语译本中名为《发趣论》，也许出自梵文的《如实论》(Tarkasàstra，即逻辑学，或正理论)[
(p．418)由塔返译为梵文收入《在陈那前……》。也许是一部法藏部着作。]。这是所知第一部

着作，它制定了中项(即中词)的标准，在那些标准条件下中项才有效，从而作出了一个重要的进步，使论证或证明得到一种更有力的形式。实际证明也有像《方便心论》的五个步骤，这本着作似乎也有与它的前辈相同的主题，虽然关于诡辩术是用一种新方法处理的，有些讨论费了相当篇幅精确表明每一个诡辩为什么是似是而非的，而且制定了一个驳斥它们的五支法式，在辩论中用以揭露它们。中项(因)标准由下面三条所构成：

1．中项必须是小项(S—主语)的一个属性。
2．中项必须出现于一致实例之中。
3．中项必须不在相异的实例之中。

第一条要求S实际是M(论证的第四步)。第二条要求为M和P之间的关系(一致法)之一切实例M1，M2，M3等等实际即是M(第三步)。
第三条要求用相异法为任何不是M的事物就不是P(非M与非P之间的关系)所提出的实例实际都不是M(也是第三步)，这两种方法可以互换检查。一个满足这些条件的中项是不能够驳倒的。不能满足其中任何一个的中项必须抛弃。

值得注意，在这两种佛教的逻辑典籍里面用作例子的论证中一般被驳斥的对手，在《方便心论》中总是那些主张有灵魂的人(而且力求证明它)，而在《如实论》中总是那些主张语言是常住的人们(意指设想的吠陀的永恒语言)。很多其它部派也偶然提到，但主要的敌方显然是正统吠陀主义(弥曼差)的婆罗门。

在此时期大众系的一些部派中我们目前有确实证据的只是关于其中一派，即多闻部(Bahusrutiya)。一篇阿毗达摩类型的论着，前黎跋摩(Harivarman，
又译师子铠)的《成实论》(Tattvasiddhisàstra；前278页提到过)早在五世纪初被译成汉语，在当地大乘佛徒中非常风行，因为它看起来像是联系阿毗达摩阐释某些跟他们的性空理论相似的东西。似乎多闻部从来也未曾立足于中国。而这部经典的幸存好像仅仅由于误解的机缘。既然实际上印度本身早期部派的一切典籍都毁灭了，我们为追迹早期部派的发展不得不利用像那样保存于大乘中的偶然幸存者。

《成实论》(建立实性的研究)大约在三世纪写出的。也许它基本上是多闻部阿毗达摩教义理论的综述，否则该部论藏也就完全遗失了，它很技巧地总摄了全部范围，还包括对他派学说的批驳。师子铠按四谛所表示的阐释实性的形式安排它的着作。他不像上座部和其它部派列出法目表(Jojitsu[上路实]的八十四法不足为据，大部分仅是假名)，也没有举出它们的定义，虽然他也列出了几种本母(màtrkas)类似他部，而在讨论过程中澄清了各种法和概念的性质。他使用了廿个两歧式，五个三歧式，十个四歧式，一个五歧氏等等，显然来于类似《集异门足论》(Saügitiparyàya)那样的经典，以表示比上座部的二歧和三歧分析更古老的阿毗达摩分析。作为绪论，师子铠进行处理各部派间争论的十种立场。

他申辩(反对一切有部)过去未来的法和行为不存在。心在本性上不清净(反对大众部，鸡胤部，等等)。“人我”不存在(反对犊子等部)。他的立场非常接近于上座部和经量部，但不像前者，他接受无表色(avij¤apti)；又不像后者，他拒绝生死之间“识”的中间存在(antarabhava,中有，中阴)。在大多数长期争论的立场上这三个部派的相互一致之处具有最重要的意义，也许可以看做是佛教原始共同哲学的界限。

跟密切有关的说假部相反，师子铠主张“苦”就是五蕴(他就是这样解释第一谛，参看它的母部鸡胤部，前面242页)，而五蕴都是法(dharmas；说假部主张它们不过是概念假名，但苦是究极的实在，是真谛)。四缘也是在这里举出的(见前223页)。师子铠还主张色(r?pa)由视觉对象、味觉对象、嗅觉对象、触觉对象所组成，这四种对象是法，而四大、五根和声音不过是概念假名。一切“受”都是苦，“想”是理解一个概念形象(nimitta)的作用(这与其它部派是大体一致的)。一切心理现象名心所法(caitasikas，包括“触”等的业力和“想”)，数目是数不尽的，不过都只是心的某种特殊表现。没有“合体”(saüyoga)，因为它们每次只个别现起。心、意、识是同一的法。
缘起因是“行”和“烦恼”(klena)，后者引起轮回。为这些东西举出几种本母。

寂灭包括(1)假名思想，(2)法的思想，(3)性空思想。假名思想通过因缘缘起知识就消灭了。在这方面师子铠提出对中观派的驳斥。他也接受关于存在物知识的三种方法：感性知识(现量)，推论知识(比量)，传统知识(声量或圣教量)(Katsura p.
128)。通过性空知识，在了悟五蕴无常等等、和它们的择灭即无我无自性之后，法的思想就消灭了(为了这个论点，师子铠除了其它经还引据《界分别论》Dhàtuvibha?ga，巴利文中部No.140，大正藏26
No．162，认为其中有这样的意思：只有涅盘具有无妄法的意义)。性空思想或在得道(samàpatti，等至)择灭，或在最后涅盘中，归于消灭。

道就是禅定和知识智慧，在正觉方面的三十七法，以及关于这些的其它本母。这里也讨论了“我”的问题[
(p．421.1)关于师子铠我们现在一般都遵照胜良的论文《师子铠的成实论研究》，多伦多1974。]。
最后我们可以注意经量部(Sautrantika)也在此时期由室利罗多[
(p．421.2)也许还有鸠摩罗多，他的《大庄严论经疏：喻鬘论》更为流行(参看Ltiders版p.22f．)。关于年代参看多罗那它(旃檀王的时代p.67，比较上文p.374)与西林洛夫的《音韵集略》p

.10。]
(Srilàta，大约二世纪人)之力，坚定建立起来了，他写过一些论文(可惜现已无存)，奠定此派的教义。前面我们已经说过(345页)
这种倾向起源于对一切有部阿毗达摩的批判，以契经中佛陀的权威语言为根据。结果这一新部派很接近于上座部的教义理论，否认一切有部的独特学说，但也否认心所势力为独立的法，主张它们即心的本身。联系到心，它然后撰造出看起来好像是关于一种意识流的新学说。在轮回中由这一生到那一生有一种意识的连续性，虽然它的每一瞬间都是变化不居的。一件具有道德意义的行为在意识流中留有一道痕迹(vàsanà，熏习)，它最终会产生果报。有一种不间断的细心,(suksmacitta)，它负载着熏习，直到产生结果的时间到来。也许要说明一下，有好几个部派曾经研究过意识流的机制问题：经量部的研究后来特别影响到大乘作家。上座部有个心相续的学说(参阅前325页)，有一种连续的中性状态称为“有支”(bhavànga)，仅是一种连续性。大众部有一种“根本识”(mulavijnàna)的理论，化地部的理论是继续不断直到轮回终止的一种蕴“轮回蕴”(àsamsàrikaskandha；见无着《摄大乘论第一品十一节)。月称说明与此有关的“不失”(avipranàsa)和“证得”(prapti)的学说(见《
入中观论》Madhyamakàvatàra126页。前者属于犊子部，后者属于一切有部，参阅前343页)。

第十一章　唯心主义和知识论

唯心主义——无着——知识论——经量部的认识论：世亲第二和陈那

唯心主义

安慧在他的《宝种分别论》中提出了一个对般若经的唯心主义解释：至高的实在有心的本性，其它一切都是想象(即虚妄分别)的产物。然而要正面确立这种至高实体绝对观念(法身)的存在，将会与正统中观派立场(涅盘超越存在，不存在，既存在又不存在，既非存在又非不存在)以及一切早期形式的佛教互相矛盾。中观派的这种新倾向已经达到唯心主义的大门口，也许尚未造成可能的影响。不久之后发展成为一种新形式的大乘，它充分接受这种流行倾向的结论。像其它大乘潮流，它有了一系列的新佛说经，继之以哲学家们的系统着述。

唯心主义倾向的主要契经像是在公元三世纪编造的。固然在某些例子上后来有所附益和修改，但公元四世纪哲学家们有讨论它们的着作，公元三世纪有其中一部分和四世纪时一部很长的大经集的汉语翻译可以确证我们的年历编排。中国人[
(p．423)义净(T2125)。]保存了唯心学派的一种正宗契经传本，包括两部主要经典，《华严经》(Avataü-saka)和《解深密经》(Sandhinirmocana)；以及另外四部经，《入楞伽经》(Lankàvatàra)，《大方广佛华严经》(Ghanavy?ha? 如果这就是Ga?óvy?ha，那么实际即是一个大经集的《华严经》中最长的一部经)，《如来经》(Jou
Lai，梵文原名不明——Vimalakirti维摩诘经？)和《阿毗达摩经》(Abhidharmas?tra)。我们可以谈谈两部主要的经，并稍加涉猎《入楞伽经》和(大乘)《阿毗达摩经》。

《华严经》(Avataüsaka)有两种版本。一种三十四品(汉译本六十卷)，另一种三十九品(汉译本八十卷)，此外有许多品本来是独立的契经，各别流通。各品最重要的是末后部分《大方广佛华严经》(Ga?óavy?ha，汉语本四十卷，名《大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》)。《十住经》(Dasabh?mika，相当于各修订本的第二十二品或第二十六品)是一部大乘的重要经典，详细铺陈菩萨道行的十个阶段，但没有现任何特殊新倾向。

《大方广佛华严经普贤愿品》是一本文学杰作，是一切大乘经中最值得读的，差不多可以说是唯一的一本照实际计划组织得很均衡的艺术作品。循序渐进引导读者向前，而严肃的散文风格使人印象深刻地与包孕着整个宇宙及其不可思议本性的景色保持一致。精细的描写，丰富的比喻，和形象化的语言，标志着这是一部艺术作品。事实上它是一本具有高度想象的宗教小说，虽然它以一本佛经的态度开场。标题“华严”一词是很暗晦的，一般解释为花串、花束、花的严饰盛装。但它可能指的是一种修辞体裁称为华严，表示双关意义的语言(两个听者的理解互不相同)，这里应当是说，经中描述的宇宙，一方面是日常的轮回世界，而同时又是超经验的至高实在，两者是重合的，虽然在菩萨和普通人眼里看起来大不相同。根据所提到地名的内部证据，它像般若经一样，也像是在南印度，非常可能是在案达罗编撰的，果然如此的话，大乘发源地的那个国家仍然继续领导印度新思想的发展。

《华严经》的主要论题是菩萨要求成道，以谈菩提心开始。变换着地(这故事由此得到一个副称)从一个普通人那样了解宇宙，充满了执着烦恼和各种自私欲望，逐渐进步到像一个(真正的)菩萨那样的了解宇宙。在前种状态下，它称为世间界(lokadhàtu)，在后一情况下，它称为法界(dharmadhàtu)，即最高实在。所以副名叫做《入法界经》或《入法界品》。

在序幕中，佛陀借无限慈悲心获得某种定力，通过这种定力，他所坐的华丽楼阁向四面扩展，直至覆盖了全宇宙，以此点明主题。全宇宙由此转变，为全体参加佛陀集会的人员，呈现出它的法界面貌，美丽庄严，圆满具足。佛陀让他们看到一粒微尘中(paramà?urajas)显现的整个法界。他在他的皮肤上一个汗毛孔中显现一切过去和未来佛陀。各种变化云弥漫一切世界，正像一粒微尘包含着从世尊皮肤一个毛孔中涌出的全体法界。如是宇宙的演化与轮转就在佛陀的毛孔中表现出来了。在许多类似的奇迹之后，序幕以文殊师利(Manjusri，妙吉祥)菩萨离去而结束，他在舍卫城(Sràvasti，见前63与398页)告别佛陀，前往南印度福生城(Dhanyàkara，可能即案达罗的大城市Dhanyàka?aka，见前293，350页)。

就是在这里我们遇见了这本小说的主角，一个大商人的儿子善财童子(Sudana)。他听到文殊师

利的说法，由于他从前世善行得来的卓越秉赋，他很受感动，发了菩提心(据说这是很稀有的事情)。文殊师利给他几次个别辅导，让他登上菩萨道，劝告他必须无厌倦地求教于“善知识”(好朋友)，他们将会教育他，指导他(参看前105页)。文殊师利即善财童子的第一个好朋友，在教诲了他之后，
指引他去找另一位比丘朋友。在参候了一个接一个的许多朋友之后，善财童子将会提高他的知识智慧，还学会了修习他们很熟练的各种禅定。这些朋友都是菩萨，无论身为比丘(少数)还是各行各业的居士。善财童子总共结识了五十二个好友，为了寻访他们，走遍了全印度，但有些偏爱南印度。他们代表社会各阶层，有少数天神，一个是奴隶，其它都干各种普通职业，从事其中某些职业。经中赞扬是好事是善行。值得注意的是五十二个友人中有廿个是妇女(或天女)。

在他的教导中文殊师利告诉善财，大慈大悲是达到证觉成道的第一个要素，目的在于救度一切众生。菩萨必须达到“全面仁慈”(samatabhadra，普贤)。这种素质在此经中被人格化了成为普贤菩萨(Samatabhadra)，在序品中说成是一切菩萨的基础。一切菩萨出家去行普贤菩萨的道(caryà)与愿(pra?idhàna)。

第二个朋友向善财描述他正在修习如来向十方的观照思维，但是并不等于教导他的菩萨道，如是送他去找第三位朋友。这位朋友非常强调大悲悯心，拯救一印生灵的愿望，和强烈的仁慈心(maitri，亲切仁爱，也可译为友爱)。这位朋友居住在南印度的海岸旁边，观照思维广阔无边的大洋，仿佛如来不可思议的博大胸怀。他也不能够教导菩萨道，如是又送善财童子去找另一位朋友。就这样从这个朋友到那个朋友跟每个人学一点东西。他学到了各种解脱(vimoksa，参看前131页，但这里增加了几个新的解脱)，无执着，和菩萨的行为规则。

后来善财找到了弥勒菩萨，这是第五十一号朋友，他将来要作为第二任佛陀出现在这个世界，被认为是目前最进步的菩萨。在这本经里，他不住在兜率天神当中，而住在南印度称为“沃田海岸”(Samudrakaccha)的一个国家，在那里的花园里一座大楼阁里面。这座楼阁称为“光明普照大庄严藏”。描写得非常详细。它是悦乐性空、无相、无愿，而不离于法界的那些人的住处。它是乐于经验宇宙万年交相贯通渗透：一入(anupravesa，进入、悟入)一切，一切入于一，一切世界不分离，一切法不相妨(anàvara?a)，一切众生并无差异，一切佛陀具不二性，一切事物入于刹那一念之中的那些人的住处。大楼阁里的住客于一念中无往不至，显现己身于一切众生的家庭，祝愿一切众生康宁利乐。他们还具有很多他种卓越品德，例如无着，不二、和看起来似乎矛盾的品质奇怪的组合：他们具有伟大的舍离心，而又不舍离众生世界；他们爱悦性空而不持任何主见；他们喜欢仁慈但又不马虎妥协；他们爱好四谛、因缘缘起、和其它佛法、而不离开俗世；他们优游真如之中，但也不走到实性的顶端(koti)，即抛弃轮回。简而言之，他们已经解脱了，但也不利用他们的自由进入涅盘，仍然留下来帮助别人。

在这些描写的过程中我们得知更多的关于最高实性、法界、和《大方广佛华严经》对哲学的贡献：宇宙中一切事物完全相互贯通渗透的概念，在这种概念中仿佛一切事物反映于一切其它事物中，而无任何窒碍。世俗的和超验的宇宙是一回事情，表面上诸法分殊各别，但在内部是完美和谐与统一的。

当善财到达时，他远远望见弥勒菩萨在大楼阁外面和一大批围着他的人们在一起。弥勒向他的随从们称赞善财，然后向他表示欢迎。善财说明他的寻求目的，弥勒向听众解释这件事的性质，他怎样被文殊师利派遣出来寻访善知识，他像菩萨一样的圆满行，他要救度世界的愿望。然后向善财谈话。他首先赞叹菩提心，说是很少人具有，讲的很长，用了很多比喻。其中有一个比喻提到炼金术：说有一种神奇的液体，只需一点滴可以转变大量青铜成为黄金，这也像点滴菩提心可以转变大量的无明成为正觉。有某种宝石在印度(即在地球上)生成有日月影像，虽然日月轮盘远在四万英里之外(距离的估计对月亮接近正确，对太阳当然不行)；同样，菩提心的宝石产生如来知识的影像，虽然这里远离法界天的位置。

弥勒氏然后开放大楼阁。它像天一样高，占据了一切空间。里面充满了白玉宝石砌成的宫殿。有各种装饰：树木、禽鸟、花卉、雕刻、绘画、玻璃镜、灯笼、音乐、等等。在大楼阁中还有无数楼阁，都像原来那座一样美丽庄严。在它们之间具有完美无缺的圆融无碍性。一即一切，一切即一，而不互相干扰，只是互相贯通。

藉弥勒的帮助，善财童子参禅入定享受了一瞬时光的证觉之乐：在他的心中一切障碍都消失了。他发现他自己同时处在一切楼阁之中，每座楼阁中弥勒菩萨正在为宇宙内这个或那个世界从事慈救工作。例如他访问地狱，为了解除在那里接受惩罚者的痛苦。在所称赞的慈善事业中，我们发现有世俗的艺术和手工艺。弥勒(Maitreya)之名来于仁慈友爱(maitre)这就解释清楚了。

弥勒菩萨运用他的“加持智慧”(adhis?hana-j¤àna)，不可思议的法力(màyà)使善财能够看见所有这些庄严景象之后，向他说：“这是这些法的法性(dharmatà)。它们有界限性(visthapana)所表现的相(pratyupasthàna)：它们是菩萨的知识所决定神变的(adhis?hita)。所以它们在它们的自性上并不是圆满的(aparinispanna)：它们很象幻术、梦境、或影象(pratibhàsas)。”

善财出定之后询问藉他的好友的帮助所见到的是什么“解脱”。菩萨告诉他那是“同时进入以三时(过未现)为所依的知识智慧毫无纷扰的念住庄严宝藏”。——这个庄严相又到哪里去了呢

？——到它从那里来的地方去了。——它是从哪里来的呢？——从菩萨的加持(以意念力固定于)智慧的圆满成就中来。它仍然留在加持神变力中，什么地方也没有去…它不积聚，不是常住不动的(na k??astha)，不在有中(na bhàvastha)…没有住处。它像龙王的庄严云网(jàla)…降雨无量，因为是龙王意念之所摄持，周遍龙王不可思议的境界。或者它像魔术师的幻术，是无所从来的，等等。

善财问弥勒从多远地方来的，答复是，菩萨之“去”是无来的，不迁，不留，没有住处，如此等等。但他是从大慈大悲中间来的，等等。可是弥勒仍然说是从他的诞生地摩鲁多(Màlata，在南印度)的拘勒格罗摩伽(K?tagràmaka)来的。他在那里鼓励劝勉各种人民皈依佛法，他就是从那里来到这里的。另一方面凡菩提心出现之处也就是菩萨们的诞生地。他曾经诞生于南印度来帮助人民，今后要去兜率宫，从那里他要再投生当佛陀。那时候还会会见善财和文殊。

然后善财童子又被送回去找文殊师利，文殊菩萨恭贺他已经受教于许多善知识，并指导他无限慈悲的普贤行。最后普贤菩萨(最后一位第52号朋友)自己出现在善财面前，他看见了普贤菩萨不可思议的神通游戏(vikrióita)，包括在他的身体中显现全体宇宙，和其它神奇之事，以及他自己参见毗卢遮那佛(Vairocana，光明无极，佛陀的超验面貌)。由此善财获得十种圆满知识智慧，例如以其一身遍及一切世界。普贤菩萨摩一下他的头顶，他看见了一切佛陀世界更多的神奇游戏。普贤菩萨给与关于菩萨道的最后教导，善财得到了一个佛陀所有的神通力，然后成了诸菩萨诸佛陀的平等者。这部经结尾，普贤菩萨朗诵几节关于菩萨行愿的偈颂，归敬佛陀，赞叹如来，除去罪恶，学习和教导佛法等等，尤其是救度一切众生。

这部《大方广佛华严经》(Ga?óavy?ha，相当于汉文的四十卷本，或八十卷本和六十卷本末尾的入法界品)一般认为反映了唯心主义观点，但是对这样一种立场也许并未作出什么确定的陈述。因为它是一部文学的诗歌的作品，我们自然不能盼望在它里面发现哲学公式，当然中观派的信徒毫无困难地用他们自己的宇宙观的构架来解释它。唯心主义倾向的另一部主要经典《解深密经》(Sandhinirmocana)似乎首次明白确定有一种绝对观念的实体，而其余每件事物最多不过是依于它的相对实在，否则就是纯粹虚妄分别的想象物，而“识”的所依就是“识”，再没有旁的东西。可惜《解深密经》的梵文原本没有听说有现存者，所以我们依赖拉蒙特从藏文转译的译本[(p．430)《解深密经》，Recueil de travaux，1935。]。

拉蒙特相信，《解深密经》当初是一些独立的经典，各别流通。在某个阶段收集拢来形成一部相当庞大的经集(它差不多有古老的《大般涅盘经》那么长，几乎谈不上有什么“方广”或“方等”，虽然似乎曾经收入大乘的那一类契经中)。结果并没有什么全面的计划，不过是一连串的独立对话，明白表出流行思想倾向。经名含义是解除隐晦，这里的隐晦(sandhi)意谓佛陀谈话的深密意旨，在某些陈述中他心里所想的东西。意思是说某些较早经典特别是《般若经》的陈述中，佛陀心里所想到的并不是照字面的浅显的意义，而有其更深奥的含义。所以佛陀向那些创立早期部派的人们(声闻弟子)教导四谛知识，向那些开创中观派或初期大乘潮流的人们讲说性空。然而最终他教导的是一切法无自性，不生，不灭，自始就是清净的，本来就是涅盘。所以这部经告诉我们(VII.§30)，他以这些逐渐深入的教义三次转法轮。即使最后一种，如果照字面解释，也容易遭到误解，所以有些人执持法不存在的意见，否认一切法和一切相，包括法的遍计所执相(或性)(parikalpitalaksa?a)，依他起相(paratantralaksa?a)，和圆成实相(parinispannalaksa?a)。可是必定有一个所依和圆成实相，否则遍计所执相(它似乎就是我们世间所见)就辨认不出来。照它自己的说法，《解深密经》是明白易晓的，它的深义都引伸出来了，是了义经(nitàrtha，见前105页)，所以宣称它把每件事物表示得清楚明确。它提出最后(最深)教义的正确解释，避免否定一切法和一切相的错误意见，这种意见有人(假佛教徒)信从，另外一些人(初期部派)由于它而背离了佛法(大乘)，说这(大乘佛法)是摩罗(死神)的语言(注意一下这里关于初期大乘或中观派争论的含义很有趣味，现在这个新潮流提出要对他作出解决)。

第一部分(一至四品)可以看做是般若一类的经文(拉蒙特即如此)，但是它把意义发挥表白达到般若类型的陈述的清楚说明的地步，而不是留下一些是非难辨显然矛盾的话头．而且它们似乎一开始就确定一个最高实在性(paramàrtha，真谛)，作为我们一切想象物的基础，在某种意义上是真实的存在，虽然不可思议而且不住，这种结论《般若经》和中观派从来是小心避免的。

已经提到的法的三相(1aksa?a)也许是这部经对佛教思想最大的贡献。其中的“圆成实”(parinispanna—— 藏文为yons su grub pa)即究极的实在，法的究极的无自性性(paramàrthanihsvabhàvata—don dam pa no bo ¤id med pa ¤id，VII.§6)和法的真如性(tathata—de bzhin nid，VI.§6)。而“依他起”(paratantra—gz-han gyi dhan gi)即法的因缘缘起性(VI.§5)，它们在现起中(utpat-ti—skye ba)的无自性(VII.§5)，是遍计的(vikalpa—rnam parrtog pa)所缘境界(gocara—spyod yul)(VII.§25)。遍计所执(pari-kalpita—kun brtags pa)是执着于社会习用的假名，和假安立的概念，认为自性分别，而其真相是无自性的。它是将假名归于虚妄分别的所缘境(VI.§4，VII. §4，VII.§25)。

三相就这样联系到法的三种无自性性。在这段上下文中(VII.§6)还申述了最高实性是“清净所缘”(visuddhàlambana—rnam par dag pahi dmiga pa)，即在究极水平作为识的所缘境的法。从这一点出发自然会进行到讨论(VII.§7)影像境界(gocarabimba—spyod yul gzugs pa)，即禅定观照中的精神影像。在这里说到那种影像不殊异于心的思想，不过就是识的“所

造”(vij¤aptimà-tra—rnam par rig pa
tsam)。末后这个术语本来也可以解释为“纯粹意识行为的产物”，将来会成为大量思辨探索的主题。在这里它更进一层说，识的所缘境只是识的所造物。识和它的境没有什么不同。这个陈述一般认为是表示我们认为我们所意识到的东西不过就是我们的意识的自身，也就是宣告他们的唯心主义总观点。对于这些讨论，值得注意的是所有的vij¤apti(识，识造，了别，了别所生物)在语法上是造格的形式，意指有意识的行为所引起的或制造的事物，以别于简单的识vij¤àna。

在此经第五品中我们遇见唯心倾向的另一个主要观念，意识流的机制的概念(参看本书十章末)。带有一切种子(sarvabijaka—sa bon thams cad
pahi)的心，在轮回中发展着，它依附于身体官能和它们的决择，执着由于习俗使用的“名相”、“名言”得来的“妄计”(prapa¤ca—spros pa)的“熏习”(vàsanà—bag
chags——遗留的痕迹或影响)。这种识(即心)称为“执持识”(àdànavij¤àna—len pa-hi
rnam par ces，或译阿陀那识，意识)和“藏识”(àlayavij¤àna—kun gzhi rnam par ces
pa，音译阿赖耶识)，后者称为“藏识”是因为它结合身体找到一个安全藏身之所。这些是对轮回具有种子的识的描写(种子被理解为识中的潜在作用，因此识才具有生产性)，这是识的旧学说新添的细致内容。这里告诉我们“执持识”的概念没有向“愚人”宣示，恐怕他们把它当做灵魂。

在这个关系上我们可以注意，关于经文是否“了义的”，意义是否表示出来了，是否是确定的，关于佛陀在各种不同的契经的说法中，深心所想的是什么等等问题，中观派所采取的是非常不同的观点，所以月称(Candrakirti)主张[
(p．433)《人中观论》p.13l。]关于阿赖耶识的说法，根本是不了义的：这个术语不过是性空的假名，聊且用来概括佛陀心中的究竟意义，为了帮助智能有限、习惯于其它想法的那些人；它可以与在其它说法中所用的“人”、“我”这些名词作比较。在中观派看来，只有般若经文，只有第三次法轮所转，才是了义的，至于第一次所转法轮，意义还须要发掘，即不了义的。

《入楞伽经》(Lankàvatàra，又译楞伽阿跋多罗宝经)将此理论稍许推进了一步。它比《解深密经》长得多(无论何种修订本)，在编排上似乎更加混乱，一定因为它是逐渐发展而成的，它收集了唯心运动所感兴趣的有关各色各样不同问题的讨论。背景安置在锡兰(楞伽岛)，佛陀应魔王“逻伐拏”(Ràvana)的邀请到那里访问，那里是他的首都。然而在此经开场之后再未说起逻伐拏王，在第一品之后作为佛陀说法地点的楞伽也只提到过一次。实际上这部经是佛陀和一位大慧(Mahàmati，音译摩诃穆蒂)菩萨之间的简单对话(否则这位菩萨就不为人们所知)。这个有趣的背境连同末后几品一起无疑是后来增加的。

《入楞伽经》的基本概念即是“唯心”(cittamàtra)：宇宙间除了心之外什么也没有(经中62，79，111，154，176，184，186，199各页)，一切存在体例如色和其它诸蕴不过都是心中的想象物。这是比我们在《解深密经》中所发现的更为直接了当的唯心主义的陈述。

心可以分别为两个方面：(1)阿赖耶识(àlayavij¤àna，即藏识)，和(2)末那识(manas，或译意识，但与第六识混淆)，以及感官六识(眼耳鼻舌身意等识。——关于这方面整个纲领可参看上座部阿毗达摩，前305页)。这八种法有时称为八识(如p.126)。同时阿赖耶识比其它各识更为基本，也不是那么短暂的，看起来实际是心本身的同义语：其它七识不过是想象所生，为了致清净必须抛弃(pp.221，44
ff.)。由各识所变现出来的一切经验纯乎是心海(或阿赖耶识的海洋)的波涛。关于主体与客体，即了别者与被了别者的虚妄的想象，在阿赖耶识中产生了视为主体与客体的各类不同的识(pp.37.，46，48)。这种虚妄想象根本上是由于无始以来积集在阿赖耶识中的熏习(vàsanas)所产生的(p.38)。当阿赖耶识中这些想象停止的时候，即达于涅盘(pp.61 f.，98f.，126f.)。

在第六品中《入楞伽经》将“藏识”与“如来藏”(tathàgatagarbha)等同起来，而且指明《胜鬘经》之名，谓佛陀于该经谈到此点(参阅我们前面第400等页的讨论，我们并未发现明白提到藏识，可能因为我们依据的是《宝种分别论》，也许因为它确实未用过这个名词，而《入楞伽经》借用如来藏的叙述，将它纳入藏识的新学说)。等于如来藏的藏识，是包含各种恶(虚妄分)和善(清净平等)的“潜能”的载体，其余七识在它里面发生，引起包括痛苦不幸的其它一切法，但是当了解了真谛，所有这些都会停止息灭，然后它就变成了清净圆满。其中并没有灵魂。如果没有藏识，一切法就不可能现起。然而有一处(p.78)说到胎藏是空性，是涅盘——这是为了强调与婆罗门教的灵魂的区别(可能指灵魂即梵天，也即作为全宇宙基础的最高实体的学说)。这里这部经似乎又从明确的唯心主义立场退回到(早期)中观派的立场，使中观派易于照他们的观点解释全经。这种变换的立场显然维持到后来(p.167)，当它说到菩萨不应当主张一切法都是空的，没有自性，倒是应当说它们的自性像是幻术或像梦幻：在某种意义上它们存在，在另一种意义上它们不存在。在更后我们读到(pp.198f．)佛陀的教义超过了这种存在和不存在的二重性，和其它二重性，所有这些只是心的幻想。

我们又回到了唯心问题，像(在它的清净本性上)超越了存在或不存在。一切多样性只是由于它的妄计而来，都是在它里面显现的。它就是真如性、空性、法界、意生身(manomayakàya)(p.154)。
《阿毗达摩经》(Abhidharma S?tra)
似乎并未承当起它也许可能要求的作为大乘特殊阿毗达摩那么重要的意义。它列举许多与菩萨及其道行有关的法，按照早期阿毗达摩系统，作了必要的修改，以配合最近倾向。它显然属于

唯心主义运动，讨论具有一切种子的藏识，等等，和一切法的家，无始以来一切法所依的界(dhàtu)，还有通向涅盘的道路。实际这本阿毗达摩为后来以无着(Asa?ga)为首的大乘新倾向的哲学家们的无数系统着作所庇荫，无着在他的《摄大乘论》(Mahàyanasaügraha)开头部分广泛的引用了它，他的“本母”(màtrka)就是取之于它的。

无 着

贵霜和百乘帝国瓦解之后，在北方笈多(Gupta)王朝和德干高原(大罗兹掘和周围几个国家)的婆柯塔伽人(Vàkàtakas)的霸权统治之下，印度封建制度的发展已经巩固了。这两个国家在公元400年左右结成婚媾联盟，结果证明它延续和稳定了这两个帝国。佛教各部派得到两国皇室的恩宠眷顾，无疑是遵照宗派容忍的政策。然而这两国朝廷基本上信奉《往世书》(Puràنas)的新婆罗门教(《往世书》似乎在公元前四世纪大规模的重写了，大批吸收毗纽天和湿婆天的神话故事和神学理论，在整个中古时期对这两个神的崇拜稳步发展，越来越流行)。结果很像是，就全体情况而言，佛教比在前一时期享受的支持较少。在渺远的南印度，古老的新叶王朝(Pallava Dynasty)加强了它的力量，于四世纪征服了案达罗，在驮那羯磔迦(Dhànyakataka)派驻了一位总督。这个王朝在宗教上也是属于婆罗门的，没有给与佛教很多支持的记载，然而佛教的机构在它的领域中倒是很昌盛发达，尤其在首都香至(Kà¤ci)。

婆柯勒伽人建国于公元250年左右，笈多王朝乃是一个不着名的摩揭陀地方统治者明月笈多(Candra
Gupta)和跋耆共和国(在此时期似乎又独立了)的古老离车(Licchavi)贵族的女儿俱摩罗提维(Kumàradevi)联姻的基础上，建立于公元320年。大约到公元350年明月王的儿子十载王(Samudra)经过一系列着名的军事战役之后成立了一个跨越北印和东印至高无上的广大帝国，到公元395年他的儿子明月二世(Candra
II，亦称正勤日王Vikramàditya)击溃了西印度的舍伽(Sakas)，占领了最胜城(Ujjayini，或译嗢誓城)，该城当时在许多方面是印度文化的中心大都会(尤其是科学和文学，特别是戏院)。

无着(Asa?ga)大概在公元290年或其后生于迦腻色迦王的犍陀罗的首都弗楼沙(Purusapuru，参阅前345页)，没于360年左右[(p．436)他的《瑜伽师地论》译为汉语从公元413年开始。] (他的弟弟世亲Vasubandhu有些着作在360年之前中国就知道)。因此他生活在新帝国体制尚未全面确立之前的政治不稳定时期中，虽然他也许活到了亲眼看见弱小残余的贵霜王国被十载笈多侵入，并以某种稀松的附庸关系并入他的帝国(这种关系到他的儿子手里加强了)。无着根据我们刚好讨论过了的那些最新经典的唯心主义倾向建立了一个大乘哲学宗派，称为“瑜伽行派”(Yogàcàra)
或者换称(可能是后来)“唯识宗”(Vij¤ànavàda)。前一名称表明菩萨道，后一名称指称唯心主义的宇宙观(宇宙中只有识)。根据保存在西藏的佛教传统[
(p．437.1)太兰纳p．107ff．。]，无着诞生于菩陀巴刹王Buddhapaksa)时代，生活于他的继承者柬毕罗巴刹王(Gambhirapaksa)的统治下，后来东行到过阿踰陀国(Ayodhyà)，在那烂陀寺住过十二年，在王舍城(Ràjarha)逝世。现在对这两个国王的辨认考核工作尚无的确结论，也许他们是贵霜的君王。

无着可能写了七部主要着作(有一部归名于他的次要作品是一部般若短经《三百颂》或《金刚能断》内容的偈颂体综述，但没有包含任何新教义理论)，一部《解深密经》的注疏，和六部独立论着：《阿毗达摩集论》(Abhidharmasamuccaya)，《法法性分别论》(Dharmadharmatàvibha?ga)，《辨中边论》(Madhyàntavibha?ga，又译中边分别论)，《摄大乘论》(Mahàyànasaügraha)，《大乘庄严经论》[(p．437.2)这本书也许是某位更早作者所写。]
(Mahà-yànas?tralankàra)，和《瑜伽师地论》(Yogàcàrabh?misàstra)。有些传统说其中几本原是弥勒菩萨造的，但是这也许可以认为来于此种思想，那位菩萨以神灵感应拿它们授给无着的(这些传统互相矛盾，在中国最后一种认为是弥勒造的，在西藏是另外三种)。他的注疏作者身份也曾被怀疑。

无着是唯心主义新倾向教义理论的系统化者，他从新观点立场出发，进行综合性写作，为他创立的学派提供涉及佛法全领域的理论和实践的论文。所以《阿毗达摩集论》总结了整个古代阿毗达摩系统，为瑜伽行派作出修改：我们发现总共一百项的法目表，阿赖耶识是其中之一，也即是“心”和“意识”，正像解深密经，它包含一切种子，孕育着各色各样的熏习[
(p．437.3)《阿毗达摩集论》，根据残缺的梵文手稿本，并从藏文和汉语返译作补充。由Pralhad Pradhan编印。1953，II
f．。]。也谈到解深密经的三相，和一切法的(无)自性，也稍许触及了菩萨，包括他对声闻的优越性。在末尾简短的论及辩论和逻辑，举出五步论证法，和三种知识方法(相似类推法被取消了)。这五项加三项在这里集合起来称为“八能成立”，意谓一个完全论证的八个部分，包括三种知识方法即现量、比量、圣教量来检查是否有矛盾。

在《大乘庄严经论》(Mahàyànas?tralankàra，原文意义是论大乘经的庄严性)中无着表现一个坚决的大乘斗士，保卫大乘契经，对抗说它们非佛说的攻击。只有大乘经包含成佛之道最深奥的教义。这本着作总结了菩萨道的修行法，例如包括菩提心，六波罗密，和善知识，但是它也论及新倾向的学说(尤其是六、九、十一各品)。究极实性(paramàrth)既不是“有”(sant)，也不是“非有”。外镜(artha，客观对象事物)是纯粹的观念(jalpa)，即是“唯心”：当菩萨辨明了这一点，他就证知了法界，摆脱了二重相，永远留存于法界中。解脱只是消灭迷妄颠倒(bhrama)
(VI)。成佛是一切法，而不是某一个法。它是真如性(tathatà)。它既不是“有”(bhàva)，也不

是“非有”，所以是无记的(avyàkrta)。一切无生起非实有者(avidyamànatà)(指遍计所执相——世亲注释)，究极而言乃是生起的实有(即圆成实性)(IX)。实相(tattva)永远不二，而为颠倒迷妄(bhrànti)之所依，是无分别(aprapa¤ca)，不可言说的…除了它显现于宇宙中者，并无其它，虽然由于妄执，世间已经抛弃了“有”(sant，也即实在)而贪恋于(abhinivis?a)“非有”(asant，也即虚妄)。在一方面，它的相状(àkrti)存在(asti)，另一方面它的法体(bhàva)并未显现(na vidyate，但在这里这个词似乎是用作不存在的同义语，由韵律要求不得不如此)，所以它的“有性”(astitva)和“无性”(nàstitva)是参照妄想(màyà)来肯定的。在这里辩论引到了三性的学说：每一件能知道(j¤eya)的事物都包括在(1)不真实的虚妄分别遍计所执者之中，它本身既非真实亦非不真，(2)非虚妄分别者(akalpa)之中(即真如性，超世间智慧，可能即是法身和实性)，(3)既非虚妄亦非非虚妄分别者之中(照注疏指世间智)。这一节偈似乎是有意晦涩，世亲的注释也几乎拿它没有办法。我们从他处知道虚妄分别本来是依他起(paratantra)，非虚妄分别是圆成实。(parin-ispanna)。两者都不是者应该是遍计所执(parikalpita)，可以说它就是世间知识。可是在此偈之后无着转过来对三相作出更清楚的陈述。遍计所执相是相应于一个观念对象的知觉行相(nimitta)，是它(观念——注疏)的痕迹，和由此痕迹现起的“了别”；也可以说它是由名称而引起的对事物的“了别”，或由事物对名称的“了别”。依他起相服从于各种虚幻现象(àbhàsa)，是非真实的虚妄分别，具有主体(gràhaka，能取)，和客体（gràhya，所取)的相(两种虚幻)。圆成实相是“非有”(abhàva)的“有性”(bhavatà)，是不存在事物的存在性，它是“有”和“无”的平等不二性(samànata)；它是不清净者之清净，无妄无分别(XI)。这些公式的风格表明无着很喜欢某种神秘化，显然矛盾的奇谈怪论[
(p．493)由于解释困难，助长了怀疑者，他们相信这不是无着的着作，而是属于更早期某位作家。]。

《辨中边论》(Madhyàntavibhanga,or
-vibhàga，意为分别中道和边见)是无着最根本的哲学着作，澄清了他在佛教各宗派间的立场。在这里关于避免有与无或存在与不存在两个边见是什么意义，他提出他自己的概念：一切佛徒都同意这些极端是要避免的，至于到底哪些是极端边见，他们的意见是不一致的：龙树提出一种与早期部派很不相同的解释，而早期部派当中一切有部又不同于他派。无着现在断言这些早期部派的解释都是错误的，以至于中观派理论在一方面，而早期部派(尤其是一切有部)在另一方面，实际上他们自己就是佛陀极力避免的两种极端边见。他一开端就拿出一个范畴性的陈述，“虚妄分别(abh?taparikalpa)有(asti)”。世亲在他的疏释中指出这句话与一切法无自性即完全不存在的见解是相矛盾的：这里的虚妄分别无论如何是理解为有其自性而存在的。由于指出它是虚妄不实的，所以这也与相反的意见即各种不同的法是存在的相矛盾。无着接着说其中没有二性发生(vidyate，可能在这里还是表示有或存在的意义)，但是只是空性，而虚妄分别只发生于空性之中。(照真谛玄奘两种汉语译本看起来，这里的二性指主客能所的分别，虚妄分别有之有也是说有此二性，与此书的解释很不相同，也许作者根据的本子与汉译原本文字有异——译者。)虚妄分别者就是识。空性与真如、法性(bh?takoti)、无相、实性、法界是同义的。然而空性可以被污染(非在实性上，而是由于虚妄分别)。如果它不被污染，一切众生自然解脱了；如果它是清净的，修行(求解脱)就是多余的，徒劳的。

《法法性分别论》(Dharmadharmatàvibha?ga, or
-vibhàga)给这种哲学讨论补充一个法(dharma)与法性(dharmatà)的分别的说明。“法性”在这里指究极实性、无为、涅盘。“法”是有为、轮回、迷妄：(bhrànti)。每一项法一方面它是依他起的法，而另一方面(当以真实智慧究极地观察起来)它又是法性，即真如性。这就是《解深密经》关于法的两种相：至于第三种“遍计所执”整个儿是不真实的，在这里没有加以考虑。对法的正确观察可以导达涅盘知识。

阿赖耶识在《摄大乘论》(Mahàyànasaügraha，意为大乘纲要)中得到充分的讨论。照无着的说法，它是道德上属于“无记”的，包含一切将来事件(不管性质多么矛盾复杂)的种子(bija)的家。同时它也是所知境。(j¤eya)的依止之处(àsraya)，即被认识的可能性的基础。它也称为“执持识”，因为它执着粘连于感官知觉。阿赖耶识产有漏染污法之因，它接受染污的熏习，保留有漏的种子。种子既不同于，也不异于阿赖耶识：它装满了种子，种子也不能脱离它而独立存在。种子使它能够由想象现起各种法。在阿赖耶识与种子之间有着交互缘起关系。阿赖耶识和一般的识是一样的，也就是心。在另一方面末那识(manas，或译意识)是不同的(与上座部和一切有部相反，也许与早期一切部派相反)，它是六种感官中每一种的识。它是起点，是活跃的，能动的，不停地流转作业，产生影响，造成熏习(pravrtti,流转、作业、熏染)。这里又可以看到在这个能动的识和藏识之间的交互关系。还有进一步对种子的描述，它们是刹那生灭的，但是形成一个连串系列，在道德上有善恶之分，依赖于复杂的因缘条件，能产生它们的个别特殊业报。行为(道德的)在藏识中留下久远的痕迹(熏习)，终究会产生果报，虽然熏习本身道德上是无记的。在另一品中《摄大乘论》谈了法身(dharmakàya)，即究极实性的问题。“种性”(gotra)在这里描述为众生身中的法身种子。

《瑜伽师地论》(Yogàcàrabh?misàstra)篇幅比所有这些着作加在一起还要长好几倍。它在部分上好象是《阿毗达摩集论》的扩充和改写，安排在菩萨道行各级分位阶段(地)的框架之内，但它联系到声闻弟子和辟支佛之道，以及一般佛法理论(即阿毗达摩)，从这些较低的“地”叙起(但特别注意识的功用，当然按照阿赖耶识等的新理论作了修改)。这部着作开头讲了五官的识(初地)，接着(以更长篇幅)讨论意识(二地)，然后论禅定的进程，一直引导到道行。初地品构成一篇很结实的阿毗达摩论文，涉及到古三藏和最近大乘契经的全范围。阿僧伽(Asanga，无着，音译阿僧伽)表现出对无数哲学派别各种不同(错误)意见的特殊兴趣，关于它们他基本上根据《梵网经》(Brahmajàla
Sutra，参阅前141页)，但是作了几种增补，好赶上时代，而且是在逻辑和辩论术方面的。他修改了他在《阿毗达摩集论》中关于论证方法的主张(如果我们认为那是较早的着作是对的，这

一段逻辑理论是该设想的主要证据)，他在这里举出一个八步论证法：(1)提出陈述(立宗)，(2)选择中词(辨因)，(3)举出实例(udàhara?a，引喻)，(4)一致(sàr?pya，随顺于实例，同类)，(5)相异(vair?pya，异类)(6)感性经验(现量)，(7)推论(比量)，(8)权威根据[
(p．442)《闻所成地》，汉语本T 1579 p.356。梵文手稿本在Patna。]
(àptàgama，圣教量)。在这个法式当中他不动声地进行了论证理论的革命：他丢掉了老论式的第四第五两支的“合”和“结”，显然因为与第一二支重复多余(结论就是原先的陈述，所谓合也不过就是将中词归于小词或主语)。是否无着是第一个实行这种办法的创新者还是不确定的：我们发现有一位世亲(可能是无着的弟弟的那位世亲)在撰写因明中作出同样的革新，事实上他将论证步骤仅仅化为三支。也许这两兄弟合作研究因明，而世亲在这方面造诣最深(我们将会看到)。无着提出系统的检查实例代替这两个多余的步骤，这暗示一种经验的探索，至少要研究经验探索的结果，用同类和异类两种归纳方法，使成为中词和谓语(M and P)之间关系的证明。

谈到他所接受的知识的三种方式，无着给“现量”定义是，直接的(aviparoksa)，不是推断的，或无须推断(anabhy?hitanabhy?hya)，没有错误(无虚假)。比量是通过分别想象的对象的知识。它依赖于几种关系：相、自性、作用、宾词(dharmatas)、和因果(hetuphalatas)等关系[
(p．443)同上p.357—8。梵文手稿本在Patna。]。

我们迄今说明的每一项包括在《瑜伽师地论》五分的第一分中，余下的四分构成这个“本地分”的几套注释。

知 识 论

我们怎样知道某种事物是真实可靠的呢？为什么我们应当接受一些陈述或主张，而否认其它呢？在私人研究或公开辩论中什么东西构成证明呢？我们已经看到了佛教哲学家们时常——也许是始终——关心一切知识和一切哲学必须依据的这些基本问题。像我们在第五章所发现的(特别是132等页，并参看102页)，佛陀本人从经验中和经验证据的调查研究中获得他的知识；他没有利用什么权威的教导，介绍他的弟子们像他一样的去进行，依靠第一手的经验材料，不要接受仅仅因为是他自己教导过的东西。他允许拿他的理论主张作为指导，无疑相信它经受得住弟子们无论多少的经验检查(相信它是可验证的)，但是这显然可以帮助别人提供一条捷径(不必让他们尝试摸索艰难曲折的道路)，而不影响这个事实，每个人必须个别的亲自体验真理，如果他要达到大彻大悟证觉成道的话。

到后来佛陀的信徒们发现他们自己陷入一种左右为难的困境：他们必须依靠经验，可是他们又相信三藏中承传下来的佛陀言教的完全权威性。他们至少有两种可选择的知识手段，经验(即现量)及从经验中可以引伸出来的东西，和权威根据(属于可靠的人的，即佛陀的)。当然这两者之间本应该不会有差别：佛陀的语言来于经验，而自然律(他所主张的)是不变的，所以任何别人的经验必然引导出相同的结论。然而实际上有一定的困难。大家都同意从经验学习真理不是容易事情——佛陀自己曾指出有些哲学家以不完全的经验调查研究为基础跳到错误的结论。——随着时代的推移，佛教徒们对任何人独立作出重大发现的能力，除了非常特殊的人物之外(即稀世难有的诸佛陀)，越来越缺乏信心。这不是佛陀自己的观点，因为他很随便的说起过，例如，沙门和婆罗门也发现了一切法的因缘缘起性(不只诸佛陀)。但是后来逐渐引导到佛法经典(他的教言记录)不仅成为研究生活和经验的指导和基础，而且它本身倒变成了独一无二的研究课题。在此同时，随着几个世纪消逝之后发现在佛陀言教中存在有不同解释的可能性。就是这一事实，和由它在佛教徒中引起的分裂，产生了各部派的形式逻辑(参看前299等页)，和使用每个名词都有定义的规范化语言复述佛法的阿毗达摩。这类研究建立了某些演绎推理的技术：什么命题与所承认的佛陀的陈述是一致的？所有这种烦琐哲学有时也产生反作用，赞成回到原始佛说经中去，对它们的含义作更深入的研究，无疑地也诉诸经验和独立研究(否则如何能有新契经的撰造，而结果又被某些人接受为佛陀所说呢？)它的主要结果是逻辑和辩论的科学，以及(由于反作用)中观派(龙树)的批判。

尽管有中观派的批判，这种科学还是发展着，越来越有力量。不可避免的，知识方法的问题作为辩论和研究的先决条件也开始被探讨，因为什么东西能够构成可能接受的证明，在各部派中是一个争论的题目，尤其在佛教和外道之间。我们在上章和无着的着作中已经说明了这种发展。也说过在这种特殊学问上世亲走到更前面。

世亲(Vasubandhu，音译婆薮盘豆)，或可说是几位世亲，关于用这个名字的哲学家的数目和年历，在现代学者中曾经是有很多争论的题目。大家公认其中有一位是无着的兄弟，但是这么一来，哪几本世亲的着作是这一位世亲写的，我们也还没有把这个问题解决清楚。我们只能依靠几率性。既然公认无着说服了他的弟弟改变信仰，接受他自己的意见，那些密切符合于无着理论主张的着作很可能是他的弟弟对这一派奠基的贡献(这当然不是结论性的，这里采取它仅作为有作用的假设)。传统记载肯定《辨中边论》的注释是无着的兄弟写的，那么似乎很有可能无着其它着作的注释也都是出于这位世亲之手。在这些注释中几乎没有任何东西超越了无着理论的范围。另外两本着作《三十颂论》(Trimsikàkàrikàpr-akarana，即唯识三十论颂)和《二十颂论》(Vimsikàkàrikàprakarana，即唯识二十论)也没有提出什么新东西。前一种《三十颂论》是无着学说的一本简明综述，成了这个宗派很流行的课本。它的主要论证是说明他派学说所主张的真实灵魂(àtman)和法(dharma)不过是识的变现(parinàma)，此外什么也没有。圆成实性和依他起性，既非异，又非不异，一个不能离开另一个来理解。这种究极的实在即真如性，即一切唯是识之所造(vij¤aptimàtratà)。后一种《二十颂论》是反对他派观点的论战作品(幸而世亲加了长行注释来阐明这些简略的偈颂)。他以驳斥心意识同一的理论开始，然后继续申论识的造作是可能的，即使没有实境给它作凭藉，正像在梦中看见的事物并不是从实在的东西映生

出来的。虽然除了识的造作没有任何东西，而不同的意识之流还是互相影响——一个人可以影响另一个人。

大家知道世亲写过三本逻辑着作，不幸除了偶然为后来作家引用其中两本的一些片段之外，再没有什么东西保存到现在。这些残文之所以断定可能是无着的兄弟写的[
(p．446.1)另一主要可能是《俱舍论》的作者。见下。]，因为它们符合于简化老式论证的五支作法成为三支作法。应注意《三十颂》中逻辑规范的辩论术可以作为作者对逻辑兴趣的证明。三本着作中有一本，我们对它什么也不知道，只是看见提到过。另外两本题名为《论式》(Vàdavidhàna)和《论轨》(Vàdavidni)，表示(也像第一种一样)主题是关于辩论的(vàdà)。它们被安排为两个部分：论证(sàdhana)和破除(d?sana)。在“论证”之下讨论了知识的途径。将论证缩减为三个步骤，世亲说旧论证作法后两支是多余的(而且前三支也界限错误，必须给它们重新定义)。然而就全体而论，他还是遵循《如实论》(Tarkasàstra)(例如中词的标准，诡辩的驳难)，只是排除了在他看起来似乎是累赘的东西，并作了一些澄清工作[
(p．446.2)世亲的逻辑曾经被弗劳瓦纳加以探索使之再现：WZKM Vol. 4)，1933，281 ff．。然而《论轨》和《论式》也许属于不同的作者，因为陈那批评前者认为非他的老师作品。而接受后者。那么《论轨》可能是无着的弟弟所作。]。

然而在《论轨》中还有一项重大的革新，虽然我们不知道《如实论》对此点的立场如何，因为它属于该经典的遗佚部分。世亲只接受两种知识途径：现量(pratyaksa，感性的，自己经验的)和比量(anumàna，推论的)。在介绍主题时，他说论证只是用来教导和说服别人；为了指导自己必须使用知识的手段。因此后一题目离开论证而独立，而且增加了重要性。他的定义是：现量是直接缘外境(artha；此派认为外境也是识所变现，并非真正地在识之外)的识。他澄清此点，说明它只是从外境生起，它必须排除依赖于虚妄分别，依赖于语言惯用意义的识(所以一个现量不能包括事物的名称，它是纯感觉，纯经验)。比量是某个知道这个(必然关系)的人对于一个有必然联系的(nàntariyaka)事物的知见认识(darsana)。他解释为，一个不连同另一事物便不能发生的事物，就必然与它有联系，例如烟之与火。通过联系，一个人能够判断没有直接知觉到的事物的存在，只靠知道它的特性(中词)——如果知道这种联系。世亲拒绝第三种知识途径圣教量的理由不像是有所保留的。他可能像其它人一样主张它不是独立的不同的知识手段，但只是，如果属实，他人的过去现量和比量知识的纪录。因此它并没有超过那两种，除了从那两种量得知的东西之外并没有增加什么。

关于论证的步骤，陈述(宗)是有待证明的语句。中词(因)是表示与“后陈”(又名为“法”dharma，在因明中这个术语表示宗的特性，相当于语法上的宾词或表语，与它相对的是“有法”dharmin，相当于语法上的主语，这里的“法”不同于一般佛法中的意义)普遍一律伴随(avinàbhàvin)像那样的事物(tàdrs，像所须证明的事物，即“大词”，亦即宗的后陈
P)的词语。实例(喻)(drstànta)是两者之间关系(sambandha)的证明(nidarsana)(即是说“中词”与“大词”普遍相随，凡是M也即是P，凡不是M也不是P)。
　　经量部的认识论：世亲第二和陈那

经量部(Sautràntika)有一位世亲，一般确认他的年代在公元五世纪，他写了一部批判一切有部(毗婆沙师的)阿毗达摩的着作，采用论释(Bhàsya)阿毗达摩俱舍(Abhidharmakosa)的形式(现在还不清楚俱舍[Kosa]的本颂[kàrikas]也是他的，或是某个更早作家写的)。关于年代我们可以暂据弗劳瓦纳(Frauwallner：《论世亲的一年代》)，他分辨这位世亲第二与无着的兄弟不是一人(那位世亲一定未活过四世纪中期，参照前436页)，他根据真谛的婆数盘豆菩萨传，把它分成两个生平的传记，从中得出世亲第二居住在阿踰陀国(Ayodhyà)，他声名鼎盛时正当笈多朝皇帝塞犍陀秘科罗摩佚多五(Skanda Vikramàditya，公元455—67)在位时期。

确定不移地经量部抛弃阿毗达摩(属于他们退出来的一切有部，参看345，421页)，只把契经看做佛法的权威根据。可是他们显然发现除了忽视阿毗达摩研究之外，有必要还要多做点什么工作：在争论的问题上他们必须解释明白他们的立场。为这个目的世亲第二检查了整个阿毗达摩系统，包括《大毗婆沙》在内，然后引据契经来批驳它。主题是根据“择法觉支”(见前97—9页)的观点立场提出来的，接受法的定义是有(保持)自相(svalaksa?a，比较前323页)的事物(p.2)。第一品在十八界的标题之下展开讨论，特别是研究感官、知觉、知识的过程等问题，所有这些东西都直接关系到认识论，例如分别感官对象或所行境(visaga)为能作因(kàritra，见前343页)，与心和心所法所知觉的所缘境(àlambana)是不同的(p.19)。在讨论无常等相是否真实的法的时候，世亲反对那种主张，说没有什么知识方法(pramàna，量)可以证成它，特别详论作为知识方法的现量、比量和可靠传统(p.76)。他承认四缘(见前224页)，而且找到一本契经(可能是伪撰)支持这四个名目(p.98)。

这位同一经量部的世亲似乎是一本研究(道德)行为业力的论文《成业论》(Karmasiddhiprakara?a)，一本批判婆罗门教数论系统的《金七十真实论》(Paramàrthasaptatika)；和一本论解释和说教方法的《解说如理论》(Vyàkyàyukti)三书的作者。
　　照佛教传统所说，陈那(或译大域龙
[Dinnaga，或Dignaga]是世亲的弟子)写了一本《俱舍论》的注释《关节明灯疏》(Marmapradi-pavrtti，现存藏文译本)，表现他实际是一位经量部老师的门下。他还写过一本《论式》的注疏(原本和注疏都失去了)，暗示那位经量部的世亲就是那本讨论逻辑和认识论的着作的作者。而且陈那在他的《集量论》(pramànasamuccaya)中援引了《俱舍论》作为权威根据，表示他的理论主张和它一致。伐遮塞波底弥室罗(Vacaspatimisra，九世纪注释家)和他人声称陈那是经量部徒，可见是正确的(关于这个问题笔者的学生 A . 孙莫利雅博士Dr.Singh

Moriya有一篇论文，研究法称的哲学观点，详尽无遗举出证据作出结论，说陈那和法称两人都是经量部大师)。

陈那生于新叶国(Pallava)接近首都香至(Kà¤ci)的一个称为师子口(Siühavaktra)的地点(根据多罗那它)。他当了佛教比丘之后参加了一个僧团，原来他们属于犊子部。他对他们的补特伽罗教义理论，既不同于五蕴，也不异于五蕴(参看前241—2页)，弄得迷惑不解，他不能发现那样的人。因此他离开了他们，在某个时候遇见了世亲，如是跟他学习(在阿踰陀国，或在世亲定居阿踰陀之前？)。陈那一生大部分时间住在羯陵伽(Kali?ga，今天的奥里萨邦)的山洞崖窟里，但后来访问客居于此时期佛教主要学术中心可以说是一个伟大的佛教大学的那烂陀寺(参阅前353，374页)。在那里他找到了学生，建立了他的新知识论的教义理论，留下一个教师传统，保存传授不被遗亡。他终于又回到羯陵伽，据说他在那里写了最后一本有决定意义的着作《集量论》。往后他又漫游，尤其在南方，但结束他的一生于羯陵伽的一个荒远森林的住所中。

显然通过研究经量部对阿毗达摩的批判，陈那将世亲第二的认识论观念发展成为对一般知识的批判。除非我们首先确定什么知识来源可以接受，否则我们在哲学上，所以也在以真理知识为基础的佛法实践上，不能获得任何可靠的进步。如是知识论成了一切理论研究和修行实践的根本；它替代了旧式阿毗达摩的探索，走到哲学问题的根源中去。正像佛陀本人指明的，甚至契经也不能无问题的接受(见前133页。巴利文增支部I. 189，II.19I，大正严藏26 No. 16，印度哲学却要p.47)。所以首先必须研究知识方法(pramànas，量论)，如果有些主张自称为真理，可以借助它来作检查。陈那是从世亲的《论式》出发，而后来用更加一致的方式重组他的学说，根本上当做知识论，而不当做逻辑或辩论术。佛陀本人的言教也被吸收到这个概念中来，单纯当做本身就是讲知识方法(而不是授与任何真理，真理是无法授与的，只有通过正确的知识方法，自证自知)。这一革命性学说，以后的经量部大师如法称(Dharmakirti)，法上(Dharmottara)等人还要详细发挥，但是它所造成的印象太巨大了，以致他派佛徒也接受了它，试图吸收到自己的教义理论中去。在南印度、锡兰、缅甸的上座部也研究陈那、法称等人的着作，把所知道的量论的说法合并到他们的三藏疏文(注释之注释)中去。中观与瑜伽传统和后来的混合派大乘佛徒写了一些法称学说的评论，企图将他解释为与他们的各别教义相符合。外道的耆那教，胜论师，和湿婆教，也大量窃取陈那、法称的学说。

至少有十四部哲学着作人们相信是陈那写的，除此之外他似乎还是一些赞美佛陀的诗章，和对一位同辈学者写的偈颂的评注的作者。值得注意的是所有这些着作似乎现在没有一本梵文原本还找得到手，可见土耳其回教徒对印度图书的大破坏是何等彻底。有六部着作尚存于藏文译本中，其中有一部也存于汉语译本中，汉译还有另外三种哲学着作。幸而大约有三十种上下讨论陈那学说的较后期佛教着作还存有梵文原本(大部分保存在西藏)，其中包括无数的陈那作品的引文。大约还有四十五种那样着作保存在藏文译本中，这表示佛教各宗派对认识论问题的持续研究在印度经过七八个世纪以上，然后伟大的佛教大学才在回教徒的恐怖之下遭到毁灭。在西藏这种研究为诃梨跋陀(Haribhadra，师子贤)的混合中观派所赞助，一直持续到现代。藏文三藏将更多的几本也许是伪造的着作归名于陈那，像着名大师们经常出现的那样(例如龙树)。其中两种有梵文本现存(一种有汉语本现存)。这些着作中非常短的一本《入瑜伽》(Yogàvatàra)讨论究极实在，真如性、或者照瑜伽派的说法“圆成实性”，似乎实际是一位达曼陀(Dharmendra)所作的，有一种译本末尾的梵文名称为Yogàvatàropadesa(入瑜伽论)。《般若波罗密多摄要义论》(praj¤àpàramitàpindàrsamgraha)是一套本颂，按照瑜伽派观点总结般若经的内容，但为混合中观派哲学家师子贤(八世纪末)所接受，看做是权威着作，他说它的作者是陈那。师子贤信奉法称的认识论，但是这些偈颂与陈那着作中的知识论学说或其它任何东西完全无关系，看起来似乎是伪作或其它同名作家的作品。通过北川，尤其是服部的研究，陈那最重要着作《集量论》的大量梵文引文，已经归还到藏文译本的适当位置，这个工作使我们现在能够根据陈那自己的话来研究《集量论》的最紧要部份。

陈那对《俱舍论》精髓部分的简短评注《关节明灯疏》(Marmapradipa Vrtti)现存于藏文中，但对他的老师的《论式》的注释似乎已经失去了。其它遗佚的着作从他书引文中得知包括有对婆罗门教数论、胜论、正理论等派的批评文章。一本非常短的《观总相论颂》(Sàmànyapariksà)，批判胜论教义假想的实体所谓“总相”，现存于汉语译本中。

《观三时论》(Traikàlyapariksa)现存于藏文本中，是一件精巧论战作品，反对婆罗门教，尤其反对像文法学家跋致呵利(Bhartrhari)解释绝对“梵”的理论。跋致呵利在他的伟大普通语言学着作《声明论》(Vàkyapadiya，音译薄迦论)中将时间概念联系到“梵”上去，在他看起来那就是“绝对的语言”(sabda，声唯)，亦即宇宙间一切事物从之演化出来的至高实体。时间是引起宇宙万物从“声梵”显现出来的力量之一。陈那从《声明论》中取出大约包括三十五颂的一段文章(III, Prakir?aka, Sambandhasamuddesa 53ff. etc.)，然后只掉换几个字把它变成时间无实在性，不过是纯想像的论证。跋致呵利在这里讨论语言和事物的关系，陈那拿来复述为语言产生的理解好像事物产生的情况是强加于实在的(53)，这就类似于他的《集量论》的观点，名言并不能说明真正的事物。同样地像存在非存在等观念是虚妄分别。时间程序观念是基于过去和未来不存在那种想法，因此也虚妄不实(跋致呵利在这里打算说明时间是实在的力量，只在时间的基础上存在和不存在才被想象出来)。陈那的这种辩驳很像龙树，龙树说我们的概念并不适用于真实世界，也像一般佛教徒主张日常的语言不能用来指称究极实在的法。

《掌中论》(Hastavàlaprakara?a，直译是象鼻象尾论)探讨世俗谈话中设想存在的事物的本性。照陈那的看法它们不过是些概念。我们设想我们所知觉的东西永远可以分析成为其它东西，或成为更小的部分。至于谈到当做究极的不可再分割的真实粒子的“极微”学说，我们并不能

知觉它们，而且它们是不可思议的，因为无论它们被设想得多么细小，它们必定还可想象具有部分，例如一个原子一定有一个东边部分和西边部分。所以日常谈话中的宇宙不过是些假想的概念；一个寻求解脱的人必须要知道最高的实在。这本书的奇怪名字无疑是一种说明：大象的各部分(参阅《优陀那》Udàna，赞叹经，自说经，瞎子摸象故事68—9)。

《取因假设论》(Upàdàyapraj¤aptiprakarana)现存汉语本，分别三种假施设：(1)总聚(空间方面)，(2)相续(santàna，时间方面)，(3)分位差别(avasthà，两方面)。这些东西不能说与它的部分为一性还是为异性。只有真实的法(dharmas)相互之间才谈得上一性或异性。这些假设的概念不过是依于诸法所起的识的造作物，唯有法是真实的。

《观所缘缘论》(Alambanapriksà)现存于汉语和藏语中，有两三处为他书所引用的段落有梵文存在。虽然说“极微”通过“五根”(感觉官能)造成“识”(vij¤apti)，但极微并不是识的“外境”(visaya，感觉对象)，因为它们没有相同的相状出现在识中，例如视觉的情况就是如此(产生眼识)(I)。“和合”(极微的积集)也不是外境，因为它是不真实的(比较取因假设论)，也不是缘。因此所知觉的既不是极微，也不是极微的和合。我们也不能知觉极微与和合的构成物，因为每件事物都是拼凑起来的，我们只能知觉它的一部分。如果极微是对象，那么瓶子碟子看起来就是一样的，因为极微是相同的。只在事物的相中才有形象，极微中并无形象。当极微移去了，识还可以仍然保留，虽然已经没有对象在场：对象事物是内在所知的色境，它现起仿佛是外境，因为它是识中的色境，因为就此来说它是一个缘(pratyaya)，是所缘缘(àlambana)(6)。所缘缘永远是内在的，总是和识相伴出现，这里有一种二重性，识现起时好像是外在事物(作为所缘的缘)，同时又是它所产生的(作为能作因)。境与根的作用是交互为缘由，识依据它们而现起。(境到底是什么？陈那在另外的着作中研究知识方法的现量时，作出了澄清。)

陈那对哲学的重大贡献发现在现存三本讲因明量论的着作中。第一本短小精悍的《因轮论》(Hetucakraóamaru)只在藏文本中找得到。这是对论证理论的基本贡献：一张表格(轮)表明中词(因)在论证中或是有效(正)，或是无效(似)。它澄清了中词运用规则的标准，和揭露诡辩反驳的真实性质。这本经典的本文附有一个图解(表格)，阐明在中词(因)和大词(后陈)之间如其一致(同品)和相异(异品)的实例(喻)所指示的配合情况。三行横排列中，我们看到中词(1)出现于一致实例中，(2)不出现于一致实例中，(3)出现于一部分，而不出现于另一部分一致实例中。与这三横排交叉的三个竖直排列中的中词(1)出现于相异的实例中，(2)不出现于相异的实例中，(3)出现于部分的，而不出现于另一部分的相异实例中。这包括所有的可能情况，对这九种可能性陈那插入了一些具体说明，如同品有、异品有等等，很清楚其中只有两种是有效。中词(正因)：即中间直行顶上和底下两项。在第一和第三直行中间两项的中词是完全矛盾的。在四角的那些中词有效无效是不定的，因为它们部分的重叠了两种实例：在正中心的中词也是不定的，因为它对两种实例完全不相干。这里的小词(前陈)假定是始终不变的，中词(因)和大词(后陈)随时变化为了配合成各种可能。这九种情况当然等于九种论证，其中两种是有效的(正宗)，七种是不合理的(似宗)。稍许研究一下这张图表(我们这里没有馀空)会显现出一些诡辩的反驳多数是企图推翻中行底下类型的有效论证：在那种论证中，M的任何例子，也即是P的一个实例(这些是部分一致的例子——同品有非有)，非P的任何实例一定也是非M之一例(都是相异的实例——异品有)，但是除此之外，还有P的例子不是M(这些是其它一致的例子——它们与P一致)。这个论证是有效的，因为任何是M的东西一定是P，任何是P的东西不必都是M，所以最后一种例子与论证无关，虽然在辩论中可以诡辩式地用来跟人家为难。另两行底下的谬误之处(不定中词)也不总是很明显的，同样值得研究。

《因明正理门论》(Nyàyamukha，意为逻辑入门)现存于汉语中，似乎写于上述论证着作完成之后，是一本像《如实论》或《论轨》的概要性手册。它也仿照该二书的编排，分为上下两篇，一是关于论证，一是关于破斥。在谈论证的末尾也讨论了知识方法。然而内容差不多在每个细节上与《论轨》都不同，定义有所改进，当然是运用“因轮”。论证有三支，像《论轨》一样，但安排为：(1)中词(因)，(2)实例(喻)，(3)论题(paksa，宗；这里用论题代替陈述，但意义相同)。像《论轨》一样有两种知识方法，现量和比量，至于圣教或声量与类比量主张归于比量(真实的)。陈那对他所接受的两种知识方法的定义是新的，表现他的新知识论的出发点。

现量是没有分别的知识。这里解释为无分别(avikalpaka)，未通过分类(visesana)或假立名言(abhidhyàyaka)等的转换(upacàra，比喻，更严格说是转换)的知识，它是在五官感觉的各个方面直接缘境(artha)，如色境(r?pa)等等，而显现的。

比量是通过中词得来的知识。它认识一个主体是属于某一类别的，属于具有某种特殊性质(中词)事物的一类。主体也可以属于其它类别，如果选定了其它特性。但是比量只认识类别的特性(共相)，而现量认识对象自身的特性(自相)，是无类别的(它是先于分别而为其条件的)。类别是为智力所想象出来的，它们客观上并不存在。

陈那在这里说，除了对象本身和类别这两种之外，没有其它东西是可以知道的。这两种知识各有其独立的被认识的方法，而这两种知识方法是完全有分别的，它们认识两种完全不同的事物。现量关系客观实在，但也立即止于客观实在，因为不能够给对象分类，甚至不能给对象定名称，那都需要思量分别的。真实对象保持着未经分类的特殊性。比量限制在想象分别(语言和分类)的知识，与没有客观实在性的类别范畴发生关系，它不能达到真正的对象事物。

到这里我们可以离开《因明正理门论》，因为陈那在确切陈述他的观点的最后一本伟大着作中把他的学说主张更向前发展了。在这中间人们相信他还写了一本《因门论》(Hetumukha)，现

已失去，他在其中研究意义问题，他是由于探讨知识方法被引导到这个问题上来的。语言和对象是什么关系呢？他既然拒绝他派所主张的类别存在客观实在的学说和概念或言词直接联系到真正的外在事物的假定，他需要一种新的意义理论。

虽然言辞不直接关系到外界的实在，陈那终于承认一种间接关系。语言就包含有分类，他在知识总体中作出许多划分：它们虽然不直接关系到对象事物，但可以容许它们(至多)排除总体的一部分，否定其它的部分。一个词语的意义就是词语和对象之间的关系，所以可以定义为，词义即是排除异相(anyàpoha)。现在，由于否定或辩证地，也许可能连通两种经验世界，真实的现量世界和我们想象分别的不真实世界，之间的似乎那么绝对的间隔。

在最后的名为《集量论》(Pramànasamuccaya)的着作中，陈那说他收集概括了早先写作中分散的观念，现在是将整个的学说理论铺陈出来。这本书除了一些引文，现存只有两种藏文译本。它现在不是逻辑、论证或辩论术，而是更根本的知识论，这才是它真正的研究主题，而论证方法不过是比量理论的附属部分。

这本书开始向佛陀致敬，当做量论人格化的象征，祝福世界康宁，善逝无恙。我们的导师功行圆满，自己当了“善逝”(如来十号之一)，正在救度他人。在解释此事时陈那说到要获得可以知道的学识有赖于知识方法。所以他必须破除关于这个主题的许多错误意见，然后开示正确的方法。事实上可以依靠的只有现量和比量，佛陀就是——如果这个颂除了赞颂致敬之外还有点什么意义的话——这两种量和由此得来的他的言教传统的权威性的例证。

陈那然后说到如何发现所要知道的东西的问题。只有两种方法(1.2)，因为所知者只有两种相，自相和共相，因为除了这两种之外再没有什么可以知道。自相(svalaksa?a)是现量所知道的。共相(sàmànyalaksa?a)是比量所知道的。而且不需要第三种知识方法来联结这两种，对于认识和记忆也不需要，因为任何联系什么的企图就是比量。要假定更进一层的方法来知道所知者(在认识中)会导致无穷退却。同时方法也会是无数的，如果为每一种特殊知识规定一种特殊的方法。

现量是离分别的(kalpanàpoóha)(1.3)，“分别”在这里界定为将一些事物结合到名称、类别、性质(gu?a，功德)、作用或本质(dravya)概念上来。这里丢掉了更多的关系范畴，只有提到的这五种表语的分辨。若有任何分别，即非现量。现量是根据感觉(aksas > pratyaksa，现前，自证)(1.4)，不是根据外境(visayas)而描写的，因为后者可能是一个以上的感官知觉所共通的，是根与识，以及不同的意识流(人)所共通的。这里引了阿毗达摩(一切有部的《识身论》，大正藏1539 p.559
b)来作解释，在现量中，在感官的识(五识)中，一个人意识到例如蓝色，而不是“它是蓝的”。在境上(artha)一个人只有境的知觉(saüjna，想)，但在境上一个人并没有后陈、宾词、表语或法的知觉(dharma在这里可能是逻辑的意义，见前447页，但是如果表示一般意义的法，同样也真实，因为把它纳入某种法就会加以名称等等，那就是想象分别；蓝色无论如何不是一个法，只有可见的事物才是法)。

显然是参照世亲的《阿毗达摩俱舍论》p.34，五识身(属于五根)各有积聚(sa¤cita)为其所依(个体极微是看不见的)，显然包括分别想象的内容，即以多为一，陈那解释这里有个共相境界(gocara)，因为它是许多对象事物所产生的，即便是参照自相。但它只是共相的境界，因为它是许多实体(dravyas，许多极微)，通过某一特殊感官所产生的，不是因为在不同事物之间无想象分别(只有一个感觉的对象，而比较不同的事物而说它们是一样的那种想象分别尚未到来)。在这方面援引了《阿毗达摩俱舍论》p.7：“这些(指五种识身)有其自相的外境，符于感觉领域的自相，不是符于实体的自相。”(这话的意义含有像前面所述的，凡所感觉到的东西，因而投射到识上的东西，不是实体或极微的复合性，而是一个简单的外境，一个没有分别的自相。)

一个“根”(感觉器官)没有通达一个主语(dharmin，有法，前陈，这里作因明术语使用，意为拥有法或后陈。现量中没有那样的主语，那样的主语只是想象分别所给出的，试图将许多方面的相状总起来归属于某一个主语)的许多相状(r?pas)的道路。一个根的境界就是它自己所能经验的一个方面，是不可描述的(anirdesya，因为它是不可分别，离言语的)(1.5)。除了五官感觉(现量识)之外还有心理(manasa，心、意)的感觉(属于心或末那manas，为第六官)，它是自己的经验，(svasamvitti，自己在这里是内在之意)，它的对象(artha,境)是像无想象分别的欲望等东西(1.6)。它的所依(alambana，所缘，指心理对象)即是它的境(visaya，它有与五官无关的自己的境)。

一个修习者(yogin，尤其指一个佛教的禅定修习者)的对象经验，当他不受老师教导的干扰时，也是一种现量(1.6)。(如果一个学生老是反省考虑老师的教导，那是想象分别，还不是自我经验的现量。)

就自身而论想象分别(kalpanà
，当做对象)也是可以接受的(作为心理感觉，像欲望一样)，但当然不是说与分别的对象发生关系，因为那样一来就会是想象的活动(vikalpana)(1.7)。当它缘境取境与对象事物发生关系的时候，想象分别就不是现量(正像一个欲望当它本身不是对象，而是与所欲望的对象纠缠不清的时候，它就不是现量)。

幻境(例如海市蜃楼)，真理的不了义水平的知识(强加于实性之上的想象的事物)，比量，即推论出来的东西和记忆里的欲望等等，都是现量的模糊影象(似现量，假现量(1.7—8))。(提到不了

义暗示现量在究极水平上发生作用，认识究极实在性，当然一切想象的事物时常被强加上去，因此它再不是离分别的纯现量。)知识方法(量)所得的结果(量果)与知识方法的自身是一样的，因为它是具有行为(知识过程的)的认识(pratiti)(1.8，行为vyàpàra不是真实的，因为它暗含一个行为者——人，等等——，而实性中只有法。)“量果”简单地负载着一种所知事物的意象，被理解为包含认识它的行为。但这只是强加于知识方法上的东西，正像一个果含有它的因是一样的。

最后自己(内在)的经验是现量的变形，量果可以认为是它的一种形式(1.9)。事实上知识之现起都带有两种意像(àbhàsas，现前，影象)。有知识本身的意像，和它的对象(外境)的意像(两种意像即对象的知识，和对象知识的知识；后者即自己的(内在)经验。比较I．11—2)。那么量果就是自己内在地去经验带有这两种意像的知识。这是因为对一个对象(artha，境)的抉择(如想要的等等)也具有对象的面貌(rupas)。当一个带有境的知识被了解为境时也就存在相应的内在经验，决定它是想要的或不想要的。(量果是关于想要的等等对象的内在经验，但是对象也同时在那里作为只具有其相状的对象。)

当所要知道的是一个外在的(bàhya)事物，知识方法(量)简单地在那里好像是外境的行相(àkàra，即相状、面貌、特征)(1.9)(也许是在没有伴随内在欲望等等的时候)。在此情况下，内在经验只是作为一个意像在那里，由此得以认识对象。因为对象的特征越是清楚，作为对象面貌的外境的认识越是坚强可靠。

意像是要知道的东西(所量)，既是知识的方法(能量)，也是知识的结果(量果)。所以这三种东西，能知的(gràhaka)量(感觉功能)，所知的相，和经验=量果，不是互相独立的(1.10)。第一品继续评论《论轨》和正理派和他派所提出关于现量的论述。

比量有两种，自比量和他比量(根据法上的《正理一滴论释》p.42，陈那首先提出这种分别)。自比量是通过具有三相的中词(li?ga)来验证一个对象的比量(II．1—2)，他比量是将那种比量传达给别人。(现量不能那样分，因为它是不可交流的。)量果如前(像现量一样，量果也即量身)。

比量不能对现量的对象发生作用(因为它永远要概括，要共相化)。它可以涉及所见等等的能作因(kàrana)，但不能与可见的事物的自性发生关系。当我们说“它是蓝的”，我们用了一个共相名称，我们所表示的与它的(特殊的)白相是一个不同的相(II．3)。

一个可靠的人的语句也属于比量的性质，只要与它一致而无矛盾(avisaüvàda)(II．5a—b)。果然如此的话，那是因为它基于现量(所以不是根据玄想哲学中不可捉摸的形而上学的本体)。

因的三相是：出现于待推论的部分中(anumeya，即主语或有法dharmin，它是有待于用谓语来辨明的)，也出现于说明它是怎样的部分中(谓语或法)，而不出现于不是像谓语那样的事物之中(II．5c—d)。(汉译因明经典中因的三相是：“遍是宗法性，同品定有性，异品遍无性。”除了两个遍字未表出之外，这里的说法也许还直接些，而且第一相也更明确些——译者。)我们不必观察类似情况的一切实例，只是有一些例子就行，因为在任何例子中不是那样的事物不出现，无论如何也就可以肯定保证。(我们不能够检查整个类别任何一个例子，那会是无穷尽的，我们必须利用排除异品的办法[遮遣，遮诠]进行推论，这将在第五品研究。)不能满足三相的中词(因)是没有用的(这里举例解说虚假的论证[似宗])。由于他处可见到中词与谓语总在一起的决定不变性(avyabhicàra)，那么如果已经建立了与中词有联系的主语就会含蕴着谓语(II．11)。

实际并不是通过一个中词知道很多谓语。那些由中词得知的有排他性(II．13)。我们能够分别知道一朵莲花的许多相，首先知道它有香气，然后有芬芳悦意的香气，然后有非莲花的事物中找不到的更特殊的香气(II．14)。否则如果没有排他(遮除)(如果比量像现量一样只是正面的)，或者什么也不知道，或者任何东西都知道(II．15)。(比量就包含在一分为二的再三划分中。)这种知识依靠排他，不依靠假定的共相(II．16)。只有部分适合中词的谓语可用于论证的目的，其余都是无关的(II．17)。

他比量是将自己经验的对象向别人公开使别人明白(在辩论中)(III．1)。(然而不是严格的比量，不过是传达一个比量)：我们一直这样称呼它，由于转换，依因名果。再则如果我们不提到三相那就是有缺点的。待推论的陈述不是证明的一部分，因为它本身是可疑的，它是需要用实际证据来证明的。如果这个主题已经被现量的对象，或被一个比量，一个可靠的语句，或通用成语所驳倒了，我们所有的是假主题，应当抛弃。

中词作为有待证明的东西(主语)的谓语(即宗法paksadharma)共有九种，如《因轮论》所述(III．9)。“所须证明者”(sàdhya)意谓(主语与谓语的)结合，由于转换，不是这种原先的意义，可以指称一个部分，即只有一个主语或只有一个谓语有待证明(III．10)。因为辩论要用双方所赞成的谓语(中词)，于果对于某一方或双方是矛盾的，或是未证明的，或是在主语方面是不极成的，它就不可以接受(III．11)。只有一个主语的谓语可以成为论据，它证明另一谓语。这个轮子好像在鼓中一再转动(III．21—2)，只是变换一个例子(喻)。只有两类假(似)中词，不定的和矛盾的，如“论”中所述。破斥即简单地指出敌方的中词不具三相。

当一个中词确立为主语的一个谓语，它的另外两个相由实例(喻，drs?ànta，相当于三段论式的大前提)表示出来(IV．1)。实例有两股，一致的(sàdharmya，同品)和不同的(异品)。照原文所述，一致的实例(同品喻)是表示待证明的谓语符于中词(凡属是M的一定是P)，不同的实例(异品

喻)是不符于待证明的谓语，也不符于中词(凡属不是P的，也一定不是M)(Ⅳ．2)。待证明的谓语被一致的实例显示存在，被相异的实例表示缺少(Ⅳ．3)。举出相异实例的换位法是很重要的，否则不能显示中词只出现于一致实例中，而不出现于不具有待证明的谓语的事物中。(举例说明了破坏这一规律的可笑后果；Ⅳ．4，一个中词被一个谓语“遍摄”(vyàpita)的概念被用上了：即是说中词用不着遍及于谓语，但谓语必须遍摄中词。这种遍摄性实际是遮遣其它，下一品我们将讨论这个题目)。为了避免不确定性，同时提出这两种实例是可取的，虽然一个里面就含有另一个。可能有虚伪的实例(似喻)，例如所谓的一致实例(似同品)，事实上其中无中词存在，或者无谓语存在，如此等等。

声量(sàbha)并不是另外一种知识方法，因为它同样的靠推理(比量)，例如“所作性”等等作为中词，它利用排他(遮诠)表达自己的意义(Ⅴ．1)。名言总是参照类别(jàlis；或共相)而不大涉及特殊分子(bheda，类别中之一员)，因为这些东西太多了，太变化了(vyabhicàra)；它也不是一个类别加上个别分子的结合(yoga)的表现，因为声(sruti)不是多性各别各异的(prthak，若如此则可以分别各个分子)(Ⅴ．2)。凡对于类别是真实的，对于“实体”、“属性”、“作用”及其结合也就是真实的。这些谓语一起都暗含“有”或“存在”作为它们的最高共相。

关于“存在”的语言(即关于种类等等)述说一个“实体”(例如罐子)附属于一个类别(例如人造的，即所作性)的自相(svar?pa，自色，本性)，并不是说它是现证的(sàksat，自证，所证)。没有共同的位置，没有参照个别分子，因为在它里面(类别中)没有像一个罐子所包含的个别分子的踪迹(Ⅴ．4的注释)。

在表示素馨花和牡蛎壳的白色时(语言同时用于一个类别和它的所属者的例子，注释)…(但是)未理解到当说到一个性质而涉及到某个物体的时候，也许有所“超越”或“附加”(Ⅴ．5)。譬如这个情况，水晶映出旁边漆器的红色(就会有混淆和超越，如果智力分辨不出外加的非自然的颜色)。

一个声音(即语言)作出一种对他物的排除(。它不正面指称一个类别)，例如说到一个“非白”的地方，那不是因为它是一个类别，因为它不是一个类别，而且指示的对象是不定的(Ⅴ．11)。凭语言也没有通达所表示的多样性事物的综合道路。它照自己的关系作出划分产生了意义(简单地具有那个关系Ⅴ．9)(Ⅴ．12)…因为它不完全是蓝色，它也不完全是一朵水仙花，因为所表现的是一种组合(Ⅴ．15)。(为一个表现的对象可以使用很多话，但也还不能把它的意义说尽，它们的通路不是概括无遗的。)

个别分子(特殊，部分)并没有被它的普遍(共相)所抛弃，因为(在意义上)只有对那个普遍的期望。它也不是被接收的(接纳入普遍中)，因为出现怀疑。但就其相似而言，存在着两方面的同一性(Ⅴ．26)。

但是一个个别分子排斥(apohate)另一个个别分子的意义，因为它们之间有矛盾(virodha)。(一个种类的成员互相排斥)好像一个国王的儿子在他不同的封疆里面一样，也像树性的种类一样(Ⅴ．28)。

有一种声音(跟意义的)关系的机巧(saukarya)，且无变易性，因为它不是在其它语言(不同声音)的意义中所认知的，而是因为在自己一部分意义中所认知的(Ⅴ．34)。方便善巧在这里意味着确定性或决定性。所知(j¤eyas)“树性”、“地性”(坚固性)、“实体”、“存在”，如果次序颠倒过来，无论四者在三者之中，或在二者中，或在一者中，所指的是不确定的，否则这个符号所指的就是确定不移的(Ⅴ．35)。(确定无疑的是，树性总摄于地性，两者总摄于实体，所有三者总摄于存在；因为存在不总摄于“实体”(也有属性等等)，实体不总摄于地性(也有水性或流动性等等)，地性也不总摄于树性，所以在后一次序中有不定性。换言之有一种类别的等级制通过划分或排除成为实体和非实体，地性和非地性等等。在每一类别中，个别分子由于排他，互相对立，然后成为它们自己的类别。)

当它不违于现量，当它有排他的遍及作用，使异于那个“他”的意义在它们自己之间成为无异的时候，一个类别(jati)的谓语就成立了(Ⅴ．36)。
(即是说与某种其它意义不同的一些意义被集合于一个类别中为遮诠的谓语所遍及，这个谓语使它们在自己内部无不同之处。)

在表述遮除他性的末尾陈那又引取跋致呵利的《声明论》的几个颂，这表现他对那本伟大的吠陀派语言学着作的深厚兴趣，企图用佛教认识论来解释它的创见内容。

分析起来(apoddhàra)一个单词的意义是根据句子辨别的：所以句子的意义是首先产生的，称为现观(pratibhà)(Ⅴ．46，比较《声明论》Ⅱ．145
ff.)。(这种现观、直觉、亲证、玄悟，参照前313页，对于跋致呵利是在本土语言的谈话者中间字句意义的本能的直觉的理解，有类于鸟类和其它动物的本能行为，或创造天才的直觉。这里看起来它同化了古老佛教智慧无碍，辩才无碍的学说。有了观照无碍，知解无碍，使他种无碍，如知识的知识，理解能力，正觉的顿悟等等(包括语义无碍)成为可能。按照跋致呵利的看法，在实践中只有完全的句子真的有意义，单词则否，但由于分析姑且把句子的部分意义分配到其中的单词上，虽然这只是文法学者方面的人为办法，而单词在实性上，在现实生活中，并没有意义。人们说的是句子，并不是单词，所以单词是语法家人为分析出来的抽象物。)

例如指水的词语，所指的既是一滴水。也是一个集合体，它的作用没有涉及到数量形状(V．50=《声明论》II．160)。用来叙说由形状颜色或部分所辨别的东西的语言的功能实际并不被理解为叙说某一个特殊的部分(V．5l=《声明论》II．157)。

因之语言达到部分或个别是利用排除。但它永远不能真的触及它们，永远达不到现量的对象，因为它的意义永远是一个类别，无论如何限制。

譬喻类推(upamàna)不是一个独立的知识方法，因为它不过是语言加上推论(比量)所构成(V．51后面的注释)。

最后第六品讨论似是而非的驳难，重述《因明正理门论》的相应部分。所以六品中第一品论现量，其余都是讨论比量的不同方面，它后来似乎变为论“遮诠”。每品都附有对别派的批判。

作为不可表达的感官材料和虚妄分别，现量和比量并非绝对分离的。照陈那的看法比量是可以参考现量来控制的，虽然它永远不能直接和它发生关系，也不能显示任何特殊的感官材料。比量属于遮遣，现量非遮遣，但它本身是个间接关系。虽然每个现量境不同于其它的任何现量境，而陈那的确允许比量的不确定的类别接近真理。厨房的火与森林的火总有点什么共同之处，也许佛陀关于苦、因缘等等的概括具有充分的有效性，可以作为一种修行的指南，虽然永远要服从我们自己的现量的验证。

第十二章　佛教大学和密教金刚乘

中世纪宗派的发展——法称和因明学——五世纪及其后的阿毗达摩——中观派的调和折中倾向——金刚乘——力用，行为，瑜伽，和无上瑜伽的体系——穆斯林的毁灭精神

中世纪宗派的发展

上面我们已经追迹了中古时代新宗派的兴起：中观派和波罗密多派，唯识宗和经量部。其中每一派都产生了一系列的大师们，他们继续改进教义理论，作出精深的贡献，传授给他们的弟子。他们大部分着作包括了对别派佛教或非佛教观点的批判，因为最新的主张或论据总是会要交锋的，而每派学者随时准备参加公开辩论，辩论是印度哲学生命的呼吸。

差不多从最初起始，佛教就已经在比丘住处的寺院中组织起来了。在日益学院化的情况下，需要大量外道图书和佛教各家各派经典作参考，需要系统训练它的学徒作专业哲学家，如是很自然的有些较大寺院会发展成为现代语言所说的“大学”。较小的僧伽团体无疑地继续保持原状，较接近于早期佛教的情况，他们的成员更关心禅定修持而不是学说理论，但是伟大学府的磁力易于吸引最有才华的学者和最敏锐的哲学家到他们那里去。

所有大学中最着名的是那烂陀寺(Nàlandà)，在王舍城(Ràjagr-ha)北面仅有几英里，舍利弗曾经居住说教圆寂于该处，它的建立似乎要感谢这个事实。照传统所说，既然舍利弗主要负责对教义作系统研究，特别是被联系到阿毗达摩的修撰工作(见前219页)，选择这里作为经院研究的地点是很合宜的。在佛教史的最初几个世纪是否他的弟子们继续他的研究而那烂陀寺存在一个学派，这是不确定的。只是在迦腻色迦一世时代之后才开始提到它是一个重要学术中心。早期中观派大师，尤其是龙树被推断曾在那里工作。陈那在那里传授他的新理论，此后那烂陀寺一直是知识论研究的主要中心地。几位笈多朝皇帝供给经费，而在八至十二世纪统治摩揭陀和东北印度的波罗朝皇帝们的赞助之下，它达到最大规模。中国朝拜者遗留给我们关于它的逐日生活的一些详细描写，他们的叙述，例如好几千比丘和学生居住该寺，每日举行将近百来人次的讲演，还有学生入学注册的详细制度，呈现出从现存宏伟遗址得到的高度组织的印象。印度和西藏的传统记载有它的图书馆占满三座多层大厦。

西印度的伐腊毗寺(Valabhi)至五世纪已经成为仅次于那烂陀的佛学中心，经常来访留居的主要是正量部(Saümitiya)和唯识宗(Vij¤ànavàda)的信徒。在波罗皇朝的保护眷顾之下，其它几座与那烂陀并盛的佛教大学有：毗俱罗摩什罗寺(Vikramasilà)，郁丹陀普罗寺(Udda?dapura)，苏摩普利寺(Somapuri)，吉羯达拉寺(Jagaddala)，金刚沙那寺(Vajrasana，位于菩提伽耶)，和埵伽突伽寺(Trikatuka)为最着名。在江绕城附近的法轮寺(Dharmacakra)(鹿野苑)，和舍卫城附近的只园寺(Jetavana)声望稍逊，虽然与佛陀本人说法有那么密切的联系(此两寺在十一、二世纪中均接受古哈达婆罗Gàhadavàla王朝的赞助)。在斯利那加(Srinagari)和波利合沙(Parihàsapura)两市近郊的罽宾学寺不太着名，但连续出了许多早期(尤其是一切有部)和中古宗派的学者大师。上座部的主要中心在锡兰的阿耨罗陀城(Anuràdhapura,锡兰首都)。印度南部虽然产生了许多哲学家和学者，似乎一直不能抗拒北方的吸引力，没有任何一个学术中心能够与佛教发源的故乡那些大学相抗衡，最优秀的学者都迁居到那里去了。有一段时期羯陵伽的宝山寺(Ratnagiri)曾经一度繁荣(也许可以说与陈那有关)，但严格说毕竟不能匹敌那烂陀。

就是在这些伟大的学术中心，学者们精心研究撰写阿毗达摩、中观，因明和其它题目，成为一系列经院式训练课程。他们为伟大的哲学家们的艰深论着写导论和注疏，为特殊问题写专论，为他派玄想概念写批判，有些人从事研究语言学、天文学、医药学、音乐、绘画、雕刻、和其它艺术与工艺。还有些人献身于文学和文学批评，因此他们的图书馆收藏丰富的世俗诗歌、戏剧和小说。在文学批评家中我们可以提一提跋摩诃(Bhamaha，他运用世亲、陈那的逻辑学，自己作点修改，来研究文学)，宝相智(Ratnasrij¤àna)和明慧生(Vidyàkara)，后者是一位鉴赏家，他从二百五十位诗人作品中编选出一部最着名的诗集。

在中观派哲学家当中我们可以注意佛护(Buddhapàlita)，尤其紧要的是月称(六世纪末)他根据龙树的理论写出最后决定性的着作。性空和两个层次的真理在这里处理得非常和谐一致而且严格，可是没有向陈那派的逻辑家和那些调和中观派和因明方法的人们让步。法在不了义水平是存在的，但不存在于究极水平。在他的《人中观论》(Madhyamakàvalàra)中有一段特别有趣的讨论，研究灵魂存在的虚妄观点，照他看这就是一切过错(dosas)的根源(第120颂，以及有关讨论)。这个严格的中观派称为“俱缘派”(Prasa?gika)以别于一个已经兴起的折中派，下面将要讨论。其名称表示此派哲学家所用唯一方法是从对手的立场中导出必然的结果(用以驳斥它)。

从中观派在不了义水平上关于世间生活伦理的研究中，我们可以注意寂天(Sàntideva，八世纪初)的着作，它是根据契经中有关菩萨行的伦理部分。更后的中观派作家有波罗希多(Parahita，公元1000年左右)和般若伽罗摩提(Praj¤àkaramati，十一世纪)。

波罗密多的研究当初有一个时期基本上属于无着一派而非中观派所进行的。然而世亲一世的弟子圣解脱军(arya
Vimuktasena)用中观派观点(师子贤所说)同时参考《二万五千颂般若》写了一部弥勒《现观庄严论》的注释(实际是该两经典的共同注释，显示其间的交互关系)。他的弟子大德解脱军(Bhadanta
Vimuktasena)写了一部相似的双重注释，尤其是讨论敌方观点。波罗密多研究的更后发展，带有各派混合倾向，将在以下讨论。

在世亲一世之后唯识宗逐渐以其《三十论颂》作为基本经典，写了一些注疏，对它详加发挥，虽然并没有忽略无着的着作。对于《三十》有十家着名注疏者，以某一位安慧(Sthiramati)，和真谛(Paramàrtha)，护法(Dharmapàla)，无性(Asvabhàva)为最杰出。玄奘将他们的着作综合起来翻成一个译本(《成唯识论》)在七世纪以后成为中国最有势力的唯识宗的基础。安慧写了一系列的注和疏，论释无着的着作。七世纪以后我们实际没有印度这个宗派的历史资料，主要因为它没有在西藏立足生根，所以它的传统都遗失了。他们论因明的部分作品，说明如下。

经院训练科目中最有光辉成就的是知识论这一科。陈那之后，商羯罗主(Sankarasvàmin；较晚很久继之以吉多利Jitari)在根本水平上发展这一学说，分辨更多种类的比量错误，同时自在军(Isv-arasena)，尤其是释尊菩提(Jinendrabuddhi)通过他对《集量论》的伟大注释对它的最高深部分进行研究。

法称与因明学

在七世纪法称(Dharmakirti，也许是释尊菩提的同时人，因为他们似乎没有互相引证[(p．470)但是服部氏主张释尊菩提遵循法称似现量理论(Miscellanea Indolo-gica Kiotiensia，6—7，1955，p.124)。])接受陈那的学说理论，而实际是完全拿它重新改造，虽然他的主要着作采取一种谦虚的外貌，称为《集量论》的注释或补充。他的目的是答复一切批评，和解决陈那以来在这个领域中所发生的一切困难。他是非常成功的，结果他的七篇论着，被视为正典，为后来大多数佛教逻辑学家当作知识论研究的基础，而比较起来陈那倒被忽视了。确实，他有此权利，算得世界最伟大哲学家之一。

法称的《量论释》(Pramànavartika)，即刚提到的伟大的注释或补充作品，共分四品，并非直接依据陈那。也许释尊菩提曾经提供了一本直接的系统的注疏，以接受陈那为标准的态度，阐释陈那的实际语言，使法称得以合理地限制自己专心探讨新的方面，但他觉得似乎有必要时，也重新改述和重新组织。他开始(照一般分品的次序，这也是一个引起争论的问题)处理比量(自比量)的题目，也许作为研究讨论知识论的先决条件，作为对推理本性的探索。他发现一切比量或者根据同一性(自性)，或者根据因果律(由果以推因)。或者换过一面，它们可以是否定的(根据无知觉)。换言之，我们也许可以说一切比量或是分析的(中词和大词实际上显示同一对象，或一个对象与一部分对象的特性)，或者是综合的，或者它们是这些的否定。关于同一性的讨论自然引导到词义的和排他的解释的讨论。

比量的作用被说成是使一个人为达到各种目的的行为能够有所成就。成功的行为是研究知识论的目标。

第二品一般地处理知识论，一个(有效的)的认识方法被限定为不违反经验的认识过程，它的正确性是通过实践得以了解的，是与四谛一致的。

现量(第三品的主题)被限定为无想象分别无幻妄的境界。它是实性的“果”，即实性所产生的印象。现量只是由它自己建立的，只依靠当我们完全没有思维时的感官经验知觉。我们不能够感觉同一的特殊境界超过一次以上，也不能感觉到我们的经验之间的任何关系。现量是属于自相的(共相是比量的不了义境)。现量的境是极端特殊的，是真实的境，是究极实性。这个称为真实的，了义的，因为它是有效的，它产生效果(即印象)。

他比量(第四品所讨论)是将一个有效中词的三性传达给他人。它像自比量一样有三类(自性、量果、非想)，而且另外有两种“品”，按照它是用一致的还是相异的方法展开的。这就得出了六种，但是法称进一步划分负比量的副类，结果(在另一篇论着中)有了十一种，同一性的否定、果的否定、因的否定、“总词”的否定、和这些的组合、以及六种有效条件。

法称的其它着作大部分与《量论释》或其一部分重复，但是《他相续成就论》(Santànàtarasid

dhi)应当单独说一下，它是一篇专门论文，讨论一个专门哲学问题：在自己之外别人心识存在的推论(即反对唯我论立场)。由于观察我们的有目的的行为总有理智为之前导(即心理活动)，当我们看到别人方面类似行动时我们也可以推断这些行动也有理智为其前导，换句话说就是别人的心识存在。

法称的学说理论有其内在的难解之处，而且充满各种可能的含蓄意义。他自己并没有充分明白写出所提出或暗示的每个论点，而把它们留给弟子门徒去继续钻研。其中有一位天梵菩提(Devendrabuddhi)写了一本解释《量论释》二至四品的注疏，法称仅提供一份第一品自注。天梵菩提的弟子释迦菩提(Sàkyabuddhi)然后又写了一部疏，解释法称第一品的自注和二至四品的天梵菩提的新注，如是完成了这部《集量论》的伟大补充作品的解释工作。八世纪末法上(Dharmottara)写了一些很优秀的注疏，解释法称的几部更独立更概括的论因明的着作：即《量决择论》(Pramà?avinisc-aya)和《正理一滴》(Nyàyabindu)，另有五篇专门论文，讨论排他(遮诠)等题目。法上的老师阿沙多(Arcata)或达摩伽罗达多(Dharma-karadatta)评注法称的《因一滴》(Hetubindu)，是一本研究占了《量论释》第一品大部分篇幅的中词问题的着作，还写了两本专论(其中主张只有两种知识方法的《因明二分成就论》Pramà?advitvasiddhi与1969年无名氏出版的《因明中有论》Pramà?antarbhàva似乎是同一本书)。法上的另一老师净护(Subhagupta)也写了五篇论文，包括一篇建立外境的实在性(反唯识)，和两篇批判弥曼差和正理派神学的文章。商羯罗难陀(Sa?karananda，九世纪)是一部虽然未写完可是最精详的对《量论释》第一品的评注的作者，他也许结合了迦湿弥罗(罽宾)这三位经量部哲学家的传统。杜费伽弥室罗(Durvekamisra，公元1000年左右)写了一些详细有用的疏释，讨论刚提到的《正理一滴》和《因一滴》的注解，这些书连同所疏释的本文现存于梵文中，即使今天还可以作为佛教知识论最好的入门书。吉多利(Jitari，十世纪？——似乎有两三位作家用这个名字)，写了一些很短的述要手册，和一些专论，似乎也是一位经量部佛徒。明寂(Vidyakarasànti，公元1000年前后)大约也是一个，他的《正理阶梯》
(Tarkasopàna)是一本简化的学生手册，密切根据《正理一滴》和法上的注，但增加了从杜费伽弥室罗或不知何处得来的更多负比量的样式。

正如上面介绍陈那时提到的，他的思想冲击力量那么大，许多其它部派都吸收了它，只作适当的修改。中观派的清辨(Bhàvaviveka)采纳了陈那的逻辑，下面我们将会看到，又被许多混合派哲学家所遵循，稍许有点修正，这些人当中有寂护(Sàntaraksita)，他替法称论辩论中失败形势的《诤正理》(Vadanyaya)写了一本注解，还有莲花戒(Kamalasila)简短地评注过《正理一滴》。后来有中观波罗密多密宗混合倾向的哲学家们，例如宝积静(Ratnàkarasànti，或译宝寂，十一世纪)和护无畏(Abhayàkaragupta，十二世纪)写了一些谈因明的专论。

在法称精心制作出他的包括那么广泛的理论体系之后，其它大乘佛徒进行窃据他的学说，甚至他的整批着作。首先是般若伽罗鞠多(Praj¤àkaragupta，七世纪末)，西藏传统认为他是中观瑜伽混合派，写了一部漫长而越出本题的注疏，或称为“庄严”(alank-ara)，申论《量论释》二至四品。他使用中观派的术语“法无我”(dhar-manairàtmya)(p.116)，其大乘思想可以由他增加“非涅盘法性”(aparinirvànadharmatvat)来解释“救度者”(tàyin)表现出来，除非那只不过表示佛陀尽量长久留存世间只是为了教导众生。一切种智(sarvàkàraj¤atà)与菩萨的结合暗示是大乘(146)。然而他不能掩盖这个事实，法称将《集量论》第一品第一节简单地看做是引证佛陀和他的四谛等的教导。大约同时，大乘的羯那伽觉明(Kar?akagomin)扩充《量论释》第一品释迦菩提的注解。般若伽罗鞠多的着作由他的弟子罗维鞠多(Ruvigupta)，由更富于论战性大乘佛徒胜友(Jinamatra，八世纪初，他坚持第二品本来打算作为初品，那么整个的《量论释》是以菩萨的理论和大乘佛陀的本性开端)，和比较谦逊的夜摩利
(Yamàri，九世纪，写的是一部真正庞大的注疏)等人写了再疏释。夜摩利的老师智贤(J¤ànasribhadra)评注《量决择论》(Pramànaviniscaya)，而调伏天(Vinitadeva，八世纪)已经给法称馀下的五种着作提供了唯识宗的注释。另外两位瑜伽派哲学家智吉友(J¤ànasrimitra)及其弟子宝称(Ratnakirti，十一世纪)写了大量的专门论文，为了建立他们所主张的，认为是法称和般若伽罗鞠多的真观点，以反对法上和婆罗门的正理派。摩那罗他南丁(Manorathanandin，12世纪？)对《量论释》仅四品的颂文贡献一本相当简单的注解，照胜友的次序，目的是为了建立一个唯识宗的体系。还不清楚解脱护(Moksakaragupta，约在公元1100年左右)属于何宗派，虽然也许是个中观派，在他的入门手册《正理引言》(Tarkabhàsà)中，他摆出各派观点，没有提出自己的评论。这本手册比《正理一滴》精微得多，还包括对许多非佛教理论的破斥。

五世纪及其后的阿毗达摩

我们已经知道上座部这个时期的主要中心在锡兰和那里的大寺。这个部派在南印度继续繁荣发达，至少到十四世纪，同时还在摩揭陀维持一些机构，此外它在东南亚许多国家势力日益强大。这个最保守的学派除了承袭我们曾经检阅过的教义理论的遗产之外，很少增加什么东西。但在早期部派中只有它安然无恙一直生存到今天。而且再没有其它形式的佛法用原始印度语言原封未动的保存了它的古代文献，使一切认真的佛教研究非依赖巴利文资料不可。除了一套完整的三藏之外，还有一套大约十世纪起的完整而古老的对三藏的注和疏[
(p．474)关于这些注疏现存版本的性质参看前面p.321等页。]，以及许多为了研究佛法教义和有关题目如历史和语言学等的辅助着作。这个部派的后期哲学家们目的在于将他们所接受的传统更进一步系统化和加以澄清，虽然他们很仔细记录了古老的争论，而且也觉察到其它各派更新的发展，从这些发展中他们也吸收了似乎有用的概念。

五世纪的觉音(Buddhaghosa)除了翻译极多的古圣哈勒语(Sinhalese)注疏为巴利文供印度流通，还写了最后的伟大的论道书《清净道论》(Visuddhimagga，参阅前135页)。这本书包括了

大部分的阿毗达摩，同时还有关于禅定的详细论述。按照觉音所说，法的自性是根据他们的自相而充分理解的，后者即载于注疏中每个法的相。他称之为“分殊相”与“和合相”。这种以法相普遍代替法体(旧注疏传统的bhàva)似乎是对龙树的批判的反应。诸法的共相即是“苦”、“无常”、“无我”三相，为一切法所具有(参阅《清净道论》pp.107，499，501，520 ff.，543)。一位同时期人觉施(Buddhadatta)，也来于印度，写了一本《人间毗昙》(Abhidhammàvatàra)，在这事书里他把材料分为五个标题：心法、心所法、色法、涅盘、假名(praj¤apti，假施设)，最后一种无论如何非真实法[
(p．475)为了检查一下上座部哲学家关于这个观点的研究可参看《概念的凝念》。]。六世纪的摩诃男(Mahànàma)注释《无碍道论》(Patisambhidàmagga，见前312页)，举出异于原着的关于可知的范畴或道的体系，即有为(即诸法)，变化(vikàra，依第二谛等，法的发生或缘起，以及它们的变迁或消耗)，相(自或共)，涅盘，和假施设(巴利文《无碍道论》注PP．58，523，596)。

十世纪的阿难陀(ananda)在他的阿毗达摩疏中，除了进一步澄清假施设之外，还提出其中之一时间(kàla)的定义，认为它是无现起的(即是说没有与它相应的实在性)，不过作为、或被理解为一个暂时事件之前之后的不存在的关系中的容器或场所(Atthasàlini法聚论注T
P.47，科伦坡出版)。这位阿难陀的弟子法护(第二)(Dhammapàla
II)是一个最伟大的再疏释(和再再疏释阿难陀着作)的作者，在他的作品的范围和重要性方面都是觉音的敌手。他还写了一个短篇阿毗达摩的纲要《真谛要略》(Saccasankhepa)，阐明二谛，真谛是关于法的，俗谛是关于假施设的，是不真实的(avastu)。在他的再疏释中，法护第二修改采用了陈那的因明学说：只有两种知识方法，现量是排除比量的，所知的是自相，比量所知的是共相(DT Vo1．．pp.
19l—2，《清净道论》T缅甸版p.888)。阿含传统包括在比量中。他遵从觉音，争辩说佛陀确实以现量觉知过去和未来，因为他的思想(心)是不受阻挠的(无碍)(DT Vol III
p.119，引《薄迦论》I.37为证)。无常等三种共相不包括在五蕴之中，因为它们没有自性，但是它们也不离于五蕴，因为它们不能离五蕴而被觉知，所以它们是假施设(《清净道论》T缅甸版p.825)。是故由比量而得知的共相是假施设，而两种知识方法的分别，连同由两种方法得到的知识是两种谛(真理)，这些主张是充分保持着的。无名氏的《无碍道论注》(Ga??hipada)，属于此时期，遵循知识方法的同样主张(p.34)，申论涅盘是通过两种相，自相与共相，而得到的(55 ff．)。

在十二世纪的一些阿毗达摩手册中，阿那律第二(Anuruddha
II)的《胜义决定论》(Paramatthavinicchaya)最有创见，使觉施的纲领在同样五个标题之下更趋完善，尤其是精辟详尽的论述了假施设。在讨论二谛中，他申述真谛不违实性(也许是不违于现量，如果我们在这里照一个手抄本读为sacchika)，而俗谛不违于世俗同意的习惯用语(1083—4)。迦叶波(Kassapa)的《愚痴断离》(Mohavicchedani)是整个阿毗达摩及其注疏中的一本十分便利又最概括的纲领，不过假托注释本部派七论中得来的本母之名。广博浩繁的注疏文献围绕着这个部派数不清的阿毗达摩手册不断增长，最值得注意的是摩诃菩提(Mahàbodhi，大觉)，苏曼揭罗(Suma?gala)，和婆塞沙罗(vàcissara)。

中世纪后期缅甸的上座部宗奉阿毗达摩。最杰出的是阿梨耶、婆沙(Ariyavaüsa，义译圣种，十五世纪)，沙达摩朗伽罗(Saddhammala?kara，义译妙法庄严，十六世纪)，摩诃男(Mahànàma,义译大名，十六世纪)，
和提罗伽俱卢(Tilokaguru，十七世纪)。他们研究的对象主要是四论：《法集论》(Dhammasa?gani)，《界言论》(Dhàtukathà)，《双对论》(Yamaka)，《发趣论》(Pa??hana，亦名大论)，连同注和疏，目的是完全挖掘出这个体系的精蕴。这一传统一直延续到现世纪。

这个时期一切有部的历史知道的很少，因为此部和所有其他早期部派被土耳其回教徒侵略印度时统统毁灭了。他们的阿毗达摩系统化似乎是在五六世纪被塞犍故罗(Skandhila)，众贤(Samgha-bhadra),净友(Vimalamitra)等人最后完成了。后两位大师批判世亲第二的《俱舍论》(前447页)，为了重新建立一切有部“毗婆沙”的阿毗达摩传统。世亲第二又受到经量部俱舍论的注疏家的保护，其中最重要的是耶舍密多(Yasomitra，誉友，八世纪)。

除了刚提到的这些部派之外，西藏历史学家多罗那它(Tàranàthe)告诉我们下列早期部派在波罗帝国时期继续繁荣(直到被土耳其人征服)：大众部、说出世部、鸡胤部、说假部、犊子部、正量部。实际上这些部派任何一家此时期的历史现在全无所知，只晓得后来偶然参加大乘的他们少数几个徒众的名字。这位历史学家还告诉[(p．477)Schiefner
译本第三十六章。]我们所谓声闻乘(Sravakas)的早期部派徒众在十二世纪的印度一直占佛教徒的绝大多数，但加了个声明，他们都承认大乘和密宗大师护无畏(Abhayàkaragupta)的伟大性。

中观派的调和折中倾向

中观派有些信徒不满意龙树的纯批判哲学，至少像佛护(Buddhapalita)所解释的，限于从对手的立场引导出必然的结论，显示哲学概念都是无意义的，显然留给我们的只是纯经验探索。清辨(Bhàvaviveka，或Bhàvya)在陈那的影响之下，大约五世纪末，写了一系列着作，从一种修正了的中观派观点出发，创立了一个新学派，立即获得强大势头。既然照多罗那它所说，圣解脱军(见前469页)是佛护的侄子和世亲(无着之弟)的弟子，我们将他置于四世纪后期。在六世纪末月称(Candrakirti)批判清辨以支持佛护。

清辨显然采用了陈那改进了的逻辑方法，进行陈述中观派理论的独立论证。他的学派结果被称

为“自起派”(Svatantrika)：独立的论据和证明可以建立起来，反之佛护的“俱缘派”(Pràsangika)依赖于别人的立场和论据。他的着作包括一部对龙树的《根本中观论颂》的注释，他在这本书里反对佛护，主张逻辑的论式必须力求精密，以便充分认识龙树的言简意赅的陈述。《中观心论》(Madhyamakahrdaya)连同它的注释《思择炎论》(Tarkajvàlà)陈述中观派究极实性的理论，接着是对其它宗派观点的批评：如佛教的声闻和唯识宗，婆罗门教的数论、胜论、吠檀多和弥曼差。究极实性或真如性并不是像吠檀多的“大梵”那样永恒存在的实体，也不像其它各派类似的实体，虽然其它哲学家偶然也有正确的体会和发表正确的见地。偶然与吠檀多或别家陈述的一致并不说明中观派的教义理论是虚假的(像早期部派批评家所主张，大乘佛徒已经走到吠陀派那边去了，抓住他们最高实在的概念而抛弃了佛陀的教义)。《掌珍论》(Karatalaratna)表述中观派理论的独立论据。究极而言(在真谛的究竟水平上)，一切有为法都是空的(空任何自性)，由于它们的因缘缘起性(中词或因)，事物的创生都是虚幻的(实例或喻：如艺术作品、绘画、泥人之类，它们实际没有所代表的事物，妇女，大象的真实本性)。另一方面在俗谛水平上讲，平常所承认的法是可以接受的。我们并不抵触世俗经验，不过究极而论世俗经验中的法是不真实的。唯识宗之所以被批判，是由于它的理论把依他起性(paratantra)当作某种实在：如果这种依他起性也是空的，我们可以同意，否则与契经就有矛盾，就含有永恒常住的学说。究极而言无为法也是不真实的，因为它们无缘生(因)，像空花一样(喻：花不生长于天空)。这里在俗谛水平上又将无为法看做是真实的，所以在这种水平上通过智慧可能达到解脱或涅盘。再则唯识宗既属于空而又真实的(究极的)圆成实性学说被批判为导向婆罗门教。“有”(实在性)与“无”这两个边见应该避免，它们都受到逻辑论证程序的批驳。

清辨的工作后继有人，尤其是观誓(Avalokilarvata，可能在八世纪)，在一部博大的对清辨的《根本中观论颂注解》的疏释中，维护清辨的立场，替他答复月称所作的批评。

在八世纪中有两位佛教哲学家，他们的工作对于发展这种教义理论，而且在更实际的范围上推广它，具有决定性的重要意义，他们是寂护(Sàntaraksita)及其弟子莲花戒(Kamalasila，音译迦摩罗什)。他们是清辨的“自起中观派”的追随者，但是在接受当时已经被法称改进了的因明训练方法上比清辨走的更远。我们上面已经提到他们两位注释过法称的着作，清辨则不同，似乎他曾经批评陈那是小道声闻乘的信徒，他采取一般公认的逻辑方法，而丢掉陈那的教义理论。寂护基本上是个中观派(他否认唯识宗对最高实在本性的解释)，但是他离开了一般中观派的教义：一切法可以像在俗谛水平上一般承认的是存在的，而代之以因明作家们所提出的现量的解释(所知觉的对象实际上不是它们被想象的那种现象，不是我们语言的直接意义)。从这个观点出发他写了一部论中观的新课本《中道庄严论》(Madhyamakàla?kara)。一本更出名的着作是他的《真理要集》(Tattvasaügraha)，一种印度哲学的百科全书，举出对二十六种“真性”(lattva)如至高实体、第一因，范畴，等等之类的批判，概括了印度哲学思辨的全范围，只承认如龙树所理解的因缘缘起佛法教义为实在可靠，同时吸收了法称的知识论。

担当起在西藏确立佛教责任的就是寂护，自此以后他的哲学就形成了那个地区①(原书作者误作“国家”，今改正)佛教徒基本理论的总观点。在此以前某些时期也曾有不同宗派的佛法传播到西藏(我们这里没有余地详谈西藏佛教史)，但只有在寂护菩萨被西藏政府邀请过去了之后，才有一个有成果而且持久的宗派确立于西藏的一座寺院里。后来将这座寺院移交到有适当资格的西藏僧众手里，他又回到印度，但是据说他曾预言将会有一次分裂，留下指示，说应当邀请他的弟子莲花戒来解决纠纷。

莲花戒替他的老师的《真理要集》写了一本非常详尽的注释，还写了另外一本，注释《中道庄严论》。时机到来，他被邀请到西藏，西藏的佛教徒已经分裂了，事实上与印度佛教使团到达的同时，中国的禅宗(Dhyana，Ch'an，Zen)佛徒正在那里传播他们自己的变异了的佛法。简言之，唯识的支派禅宗的观点立场是在中国创立的，显然印度无人知晓，它主张正觉的彻悟，可以在禅定中，或竟在进行日常生活处于适合的心情状态之下，藉般若智慧的突然闪现，一下子完全达到(yugapad，顿悟)，用不着长期训练，枯燥乏噪地钻研无穷无尽的经典(在这方面他们的立场颇类于古上座部)。相反地中观派遵照作为菩萨道波罗密多理论的般若经的解释，彻悟正觉(成佛)必须逐渐(kramasas)接近，要通过修行与研究的漫长过程。在桑耶寺(bSam yas)召开了一次大会，辩论这个问题。莲花戒和他的一方胜利了，西藏国王接受他的观点，宣布为正统国教。后来莲花戒写了三本手册，综述中观波罗密多的渐修训练课程(名为《修行次第》Bhàvanàkrama)，同时批判一般的唯识宗[(p．481.1)I p.217。]和顿悟派。他广泛引征契经(包括显然唯心主义的《入楞伽经》)表示他的观点来源于佛说。关于习禅在他的解释中是很突出的，特别参照“清净”(samatha，奢摩他)与“止观”(vipasyanà或vidarsana)，这两者应当结合起来。纵然有桑耶寺会议，西藏佛教的道路依然远不是很平坦的，莲花戒没有回到印度去。他被暗杀了，显然出于西藏古老宗教徒之手。他也写过(或者在赴藏之前)关于寂天(Sàntideva)论菩萨道的一本作品的综述。

寂护的另一弟子诃梨跋陀(Haribhadra，有时称为师子贤Siünabhadra)从事研究波罗密多，根据老师的观点写了一系列论波罗密多的着作。他发现两位解脱军的评论不够充分和明确。他也批评无着和世亲第一的企图，依据唯识宗观点解释般若经，而不参考弥勒的着作(所以删去了“道”)。在他的着作过程中，他特别批判唯识宗的究极实性理论。那样一种永恒清净没有二性的“法界”是不能够达到的。这种实性的知识本来是清净的，那就不可能有什么解脱有漏烦恼和虚妄分别的问题，不然的话，它实际就不会是清净圆满的(那就会与原先的立场相矛盾[(p．481.2)《现观庄严论疏》塔西版p.77。])。无疑是仿照他的老师，他援引法称和般若伽罗鞠多，随意搬用前者的术语词汇。事实上照诃梨跋陀的看法研究波罗密多预先要有因明以及中观和阿毗达摩的研究(经常称引《俱舍论》)。在西藏(无疑是依照印度传统)诃梨跋陀被看做是论

波罗密多的基本经典弥勒氏《现观庄严论》的解释的主要来源。他对它的根本注释，被当作它的训诂的基础，称为《义蕴》(Sphu?artha，意味理解)，亦名《小注》。他的《大疏》是《现观庄严论注疏》，解释同样原文，有时用同样文字，但合并了一整部《八千般若》的注解。它的目的是为了显示经文的每一段实际如何联系到道的题目，引证弥勒氏与此有关的相应偈文(而未脱离弥勒偈文的程序)。间或也参照了《二万五千颂般若》。后者的经文是诃梨跋陀着作另一本的主题，那是一本根据《现观庄严论》的观点给《二万五千颂般若》作的总结。他还参证诗体般若经《佛母宝德藏般若波罗密多经》(Ratnagu?asaücayagàthà)写了另一本《现观庄严论》的注释，题名为《论释》(Subodhini，参看前365页)，一本《般若修持》，和其它着作。

解释般若经的基础是分别两种水平的真理(二谛)，两种水平的陈述(佛陀说法)。此外则强调法的“无想”，即是说不能想象它们为分别独立的法，因为究极实性中没有二性。修行(yoga)是立足于不了义水平[(p．482.1)同上p.299。]
(俗谛)，究极而言它是“无修”(ayoga)。证觉成道是就俗谛而言[
(p．482.2)同上p.434。]。善与恶，业与果，只是俗谛，并非真谛[
(p．482.3)同上p.440。]。一切众生就真谛来说本性是清净的，如来的思想(心)是不服从于变化、生、灭的(比较《宝种分别论》)。如来的真如性不异于一切法的真如性[
(p．482.4)同上P.370。]。与唯识宗相反，心的本性和所谓三性(或三相)应如下理解：像遍计所执性那样的心是不可觉知的(以现量证知)，是不真实的(asattva)，因为它们没有相；像依他起性那样的心是不可觉知的，是不真实的，因为它们没有因缘(所以不现起)；像圆成实性那样的心是不可觉知的，是不真实的，因为它们并不圆满，因为它们没有自性(或自相、分殊相，这个术语用在这里当作自身、自己的本质svarupa[
(p．483.1)同上P.338。比较P.494。])。师子贤在另外的地方说过，唯识宗误解了般若经，既不能说明经验，又与无二无分别性相矛盾[
(p．483.2)同上P.374ff．。]。然而他相当频繁地引用无着的着作，特别是论菩提心的《大乘庄严经论》[
(p．483.3)但是有人认为这不是无着的着作(参看前P.439)。]，有时举出他自己对它们的解释。虽然他一般追随法称，甚至在细节上(例如讨论自性[
(p．483.4)同上P.327ff．。])，而师子贤利用三种知识方法：现量，比量，和圣言量(àgama，阿含传统)，显然承认后者为一独立方法[
(p．483.5)同上P.168，258，463，494f．。]。照师子贤看来佛法只有一乘(yàna)，因为声闻和独觉佛(一般分辨为两种乘，菩萨乘是第三种)得到涅盘，那实际就是“无漏法界”(anàsrava dhàtu)，它在阿弥陀佛和其它佛陀们的世界之内，在那里得到诸佛陀的启发获菩提心，然后成为菩萨和佛陀。

师子贤阐论波罗密多(大乘菩萨道修行方法)的工作被他的弟子佛陀吉智(Buddhasrij¤àna，或简称佛智Buddhaj¤àna)继续着，后者也写了一部《现观庄严论》注释，又参照《佛母宝德藏般若波罗密多经》写了另一本同一经典的注释。这位作家显然还写了一本《大乘相集论》(Mahàyànalaksanasamuccaya)论阿毗达摩，和其它论大乘的着作，例如论《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》(Guhyasamàja
Tantra)。此后波罗密多派的大师们越来越关心金刚乘(Manrayàna，或译真言乘)，我们可以说是混合主义更进一步的发展。九世纪初法友(Dharmamitra)写了一本关于师子贤的基本着作《论释》的非常重要的注解。他的同时期人法称第二(Dharmakirti
II，或称法称妙德Dharmakirtisri)写了一本《现观庄严论》的注释，和一本《大悲空智金刚王经》(Hevajra
Tantra)的注释。在般若经的注疏家中最重要的一位也许是这些作家的同期人牙军
(Daüs?rasena)，他写了一部《十万颂般若经》的注释(Satasàhasrilabrh-
a?tikà，事实上包括三种修订本的“大”般若经(十万颂，二万五千颂，一万八千颂)。

师子贤和他的宗派在波罗(Pàla)王朝的法护王(Dharmapàla)和天护王(Devapàla)时代(大约765—850)最为盛行，其时牙军在迦湿弥罗。混合派思潮活动的新顶峰开始于地护王(Mahipàla)时代(约990—1040年)，在他的继承者统治之下仍然继续着。阿难陀嘉跋(anandagarbha，作为金刚乘大师较着名)仿照莲花戒的例子写了一本真《修行次第》(Bhàvanàkrama)。宝称(Ratnakirti)，这个与量论写作家相同的可疑的名字，写了一本新的《现观庄严论》的注释。其弟子宝寂(Ratnakarasànti，或简称Sànti)又写了两部那样的注疏：关于《八千颂般若》的《启迷论》(Sàrottamà
)，关于《二万五千颂般若》的《净慧论》(guddhimati)。《启迷论》有一段关于三藏经典分类的重要讨论，其中就包括了金刚乘的经典。照多罗那它看来，似乎有两个宝寂(第二位在十二世纪)，这可能是搞混淆了，但目前属于这个名字的着作应如何分开是不清楚的。除了上述两部之外，它们还包括一部关于寂护的《中道庄严论》的注释，一部关于师子贤的《般若修持》的注释，一部关于《大悲空智金刚王经》的注释(称为《真珠光》Muktikàli)，一部《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》的注释，其它四部密宗经典的注释，和逻辑与韵律学的论文。前面提到过的般若伽罗摩提写了讨论《现观庄严论》的着作，以及讨论寂天(Sàntideva)对于菩萨道的伦理研究的着作(此时期另外好几位作家也讨论了这个题目)。拘摩罗室利跋陀罗(Kamàrasribhadra)写了一本般若经的综述。

在罗摩波罗王(Ràmapàla，约1075—1120)时代有一位护无畏(Abhayakaragupta，殁于1125年)被认为是大乘和密宗佛教最伟大的导师之一，尤其是在西藏受到崇拜(当做阿弥陀佛的化身)。他和宝寂一起也许应该看做是中观金刚乘混合派的最后系统化者，中观派与金刚乘的混合似乎曾经是印度佛教最后一次伟大运动，它曾经主宰了西藏的佛教。他的着作包括一部参证《八

千颂般若》的《现观庄严论注疏》(名为《要注》Marmakaumudi)，和一部综述般若经的《佛觉庄严论》(Munimatàlankara，它的最后三品构成弥勒氏基本经典的注释)，我们发现其中与宝寂的《净慧论》有许多重大的一致之处，还有论中观、因明、戒律的着作，还有一系列申述金刚乘的着作(《金刚鬘》Vajramàlà，《成就义海》Sàdhanasàgara，《真实瑜伽论》Nispannayogavali，《无畏道次第》Abhayamàrgakrama，和几部解释《时轮经》Kàlacakra，《佛钵经》Buddhakapàla，《合十经》Samputa等秘密经典或咒文的注释，后者即《圣教英华》amnàyamanjari)。护无畏一派在印度一直盛行，直到他的成员被回教徒杀害或驱散，后来又盛行于西藏。

金 刚 乘

在上章所讨论的唯心主义倾向的大乘经出现之后，新佛经的撰造工作一直继续着没有退潮。随着中世纪的前进，佛教徒们继续顺应社会面貌的变化。印度社会这种逐渐的复杂的变迁和它们在公众意识形态方面以及哲学方面的反映，这里不能够追溯。更基本得多的研究资料来源的工作必须做好，然后那种探索才会有效。这里我们可以注意在世界观上有某种类似的倾向在此时期的婆罗门或“印度教”文学中可以看出来，我们暂时可以这么说，我们在佛教文献中所探寻的动向是中古印度历史的一部分。我们正在观察那种历史的原始资料中之一种，但是还没有作好准备靠其它资料得来的看法来解释我们发现的东西。

后来收集起来成为一个大部类题名为大集部(Mahàsannipàta)中的主要契经，也许大部分应当放在四世纪。这个总集中第一部《宝幢陀罗尼经》(Ratnaketudhàrani，早在五世纪译为汉语)强烈标志着此时期新契经和此时期改窜的旧契经中的新倾向。这就是利用陀罗尼(dhàrani)，一种口诵的咒语，具有神秘性质，来维护佛法，保卫徒众。我们在金光明经中已经遇见过使用魔术咒语的观念。在《宝幢陀罗尼经》中，释迦牟尼为寻求无尽世界一切佛陀帮助宏扬佛法只用了一句“真言”(mantrapada，真言、密言、禁咒、明咒、密咒——具有神密力量的语言或声音)，它就是陀罗尼，它会在各方面维护佛法，帮助它的信徒。诸世界佛陀们开了一次大会(这就是“大集”Mahàsannipàta，由它得出这个总经集的名称)，然后宣布陀罗尼。这篇陀罗尼占了两页经文[
(p．486.1)《大集部宝幢陀罗尼经》，都特与斜马编印，收入《吉尔吉手稿集》卷四，加尔各达。1959，P.114—6。]，大部分是不可理解的，由许多重复的音节所构成(拘卢拘卢，牟卢牟卢，希利希利，呵罗呵罗，等等)，一般是第一字母相同的头韵体，间或点缀几个有意义的词语(大慈大悲之类)，可是它们不是照文法构成有意义的句子。我们在这里用不着详谈这种魔术咒语，或者自找麻烦像有些人曾经做过的那样，企图从非印度语言或字母解释陀罗尼的来源。《宝幢陀罗尼经》是一部很长的佛经，文字相当精炼。它首先叙述舍利弗如何皈依佛陀的故事，然后提出陀罗尼，接着是用戏剧形式讲述与死神(魔罗)冲突的情节。它似乎有可能是由马鸣的舍利弗剧本的启发而来的，甚至部分以该书为蓝本，虽然我们关于后者的零碎知识不足以作详细比较。

大约此时期及其后大批的佛经都结合这种陀罗尼的倾向。我们可以提一下那些经集中在药师佛(Bhaisajyaguru，药师如来，药师琉璃光王佛)的形像上，在许多方面他可以和阿弥陀佛比一比，再就是念诵十一面观音[
(p．486。2)《药师琉璃光王佛经》和其它经典出版于《吉尔吉手稿集》卷I，斯立那加，1939。] (Ekàdasamukha)和马头咒[(p．487.1)同上。]
(Hayagrivavidyà，可以御敌)。马头观音(Hayagriva)和观自在菩萨(Avalokitesvara)有联系，在《一切如来心秘密净严经》中，后者在案达罗(andhra)的普陀山(Mt.
Potataka)上有一个住处。

在七世纪法称批评使用咒语(真言)。在八世纪一个新宗派(真言乘)被印度僧人介绍到中国。善无畏(Subhàkarasimha，净师子，生于羯陵伽，学习于那烂陀)是第一个，他翻译了一部经典(称为佛说)，名叫《大毗卢遮那经》(Mahàvairocana，或译大日经，大光明之意，为佛陀相状之一，参看前429页，有时理解为伟大的太阳[
(p．487.2)他还翻译了《妙成就菩萨经》，一部力用派秘经。])。接着他的是金刚智(Vajribodhi，在南印度学习金刚乘，应普陀山观自在菩萨之请来到中国)，他译出《金刚顶经》(Vajrasikhara)。金刚智的弟子不空金刚(Amoghavajra，汉译常称为不空三藏)翻译了它的异本名为《一切如来真实摄持经》(Sarvatathàagatatattvasamgraha)。这些经被认为包含有作为法身(佛法的实体)的佛陀的真言。在《大日经》中佛陀身为摩诃毗卢遮那佛，陪侍着的有普贤菩萨(Samantabhadra)(参阅《华严经》，它似乎启发了这本经)和其它菩萨，和金刚手(vajradhara，认识金刚钻的，见下)金刚波尼(Vajrapàni)，以及其它金刚手们。整个宇宙好像被太阳照亮了。一切众生要在自己的思想(心)中找到正觉，究极而言自己的心是清净的(金刚乘这方面的理论立场与大方广佛华严经和唯心主义倾向相差并不太远)。经文的学习者应当通过他的禅定成为毗卢遮那佛陀。他用曼陀罗(ma?óala，仪式坛场，或神秘的图案或画像)认清他的心，曼陀罗也即佛陀的心：应当在他自己的心，在他的菩提心(bodhicitta，正觉心)中找到佛陀(即正觉)。这种感通的方法包括念诵真言，参加仪式观看曼陀罗(包括仪式举行场地的整个布置，很像吠陀仪式和此类在露天举行的仪式，甚至还有一次护摩献祭[homa，焚烧贡品的火祭]，虽然目的是单纯佛教的：火祭像征在智慧之火中烧掉爱欲和妄念)，手结密印(mudrà，密印、印相、契印，音译牟陀罗——手指所结象征符号)，和瑜伽(yoga，通过仪式和禅定达到心灵感通的和谐与统一)。第一步应举行的是弟子的灌顶仪式(abhiseka)。必须仔细选择纯洁、克己、诚恳、忠于老师等等，而且乐意为了学习佛法牺牲生命的弟子。然后可以举行主要仪式，献花等等。然而这种有形的仪式据称是初步的基本训练，使曼陀罗对于众生成为可见的(如是吸引他们到曼陀罗)。真实的最高的曼陀罗只发生在弟子心中，他在初步训练之后要想象自己身体里面的曼陀罗，最

后只在自己心里[
(p．488.1)关于此经内容可参看丰岛《大毗卢遮那经研究》巴黎1936。关于早期湿婆教秘密仪式参看《印度通俗文学》卷四§1665。]。

这三部，或可说是这两部经典是称为密教密法(tantras)的大集部的重要经典，金刚乘即以它们为基础，它们在西藏三藏中似乎是与契经并列的一个独立的部类。这个新奇的"乘"自己宣称是古老而真实的(佛陀所教导的)，像任何其它乘一样，但它显然是在刚讨论的这三部经和其它类似经典的环境中逐渐生长起来的。与日俱增的是礼仪，后来是各种特殊的禅定功夫被用来达到所要求的目的，虽然持咒也成为大多数这种秘密法门的一部分。金刚乘的信徒拿它与经言乘(S?trayàna)或波罗密多派(Paramita)相比较，看做是大乘的另外一个主要支派。它的另一名称是Vajrayàna(此字本义为金刚乘；Mantrayàna本义是真言乘，代表整个密宗时也译为金刚乘)，金刚一词象征没有变化，不可毁坏，无差别性等最高实性，认识它们是每种密法修习者的目的。也许最早的密教经典就是《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》(Guhyasamàja，本义为秘密集会)。照传统对它的解释，这里的方法只是靠禅定，在禅定中亲眼见到如来，通过如来的力量才能达到瑜伽。然而这种被后来注疏家标准化了的解释，可能有更形象化的礼仪表演为之先导。
　　所以金刚乘的起源似乎可以定于六世纪。日本传统[(p．488.2)丰岛上书所引p.21，31 ff.。]说金刚乘的教义照佛陀的嘱咐被金刚萨埵(Vajrasattva)贮藏在南印度(案达罗？)的一座窣堵坡下面，直到人们能够理解的时候，方才问世。后来龙树开了这座宝塔，接受了金刚萨埵的灌顶，然后传播这种教义。多罗那它主张密教经典与大乘经典同时开始出现于人间世界，但是"力用派"(Kriya)和"行为派"(Caryà)的秘密经典(见下)都是极端秘密传授的，所以除了实际从事那种修行实践者，是无人知道的。另一方面他说"无上瑜伽"(A nutta
rayoga)的秘密经典(见下)为一系列个别法师所获得，可见是逐渐出现的。他点了这些法师的名字(沙罗诃Saraha，堪巴拉Kambala，莲花金刚又名沙路卢诃Padmavajra alias Saroruha，库库利Kukkuri，讫瑟吒遮利耶
Krs?acarya，游戏金刚Lalitavajra，卢夷波陀L?yipàda，深妙金刚Gambhiravajra，庇多Pito)，都生活在公元800—1040年之间，这似乎指示了我们这一系列密教经典的发表年代。然而有一次他在另外的地方谈到这部经典，或者至少它的精华部分(更早的版本呢？)连同两部很短的经文是比任何这些人更早的一位法师党比黑鲁伽(?ombiheru-
ka)所熟知的，而他的老师费卢波(Vir?pa)还懂得一部更重要的秘密经典。党比黑鲁伽是堪巴拉[
(p．489)Snellgrove《大悲空智金刚王经》译本，卷一p.13。比较《印度通俗文学》卷四§2510。]
(或堪波拉Kampala)的师祖电光金刚(Vilasyavajra)的同代人。他的时代显然是八世纪上半期，他又是乌底衍那(Uóóiyàna，苏瓦斯托河谷，法藏部的古老中心)着名的莲花生(Padmasambhava，有些人认为他就是莲花金刚沙路卢诃)的同代人，后者与寂护同时在西藏传播佛教(按照后来的传统所说，他们是合作的，但这是承认寂护信奉密宗，关于此事在今天看得到的寂护着作中看不到丝毫痕迹)。

即使承认《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》，《大毗卢遮那经》，《一切如来真实摄持经》，和《金刚顶经》早于八世纪，我们也还可以说，另外三部主要密宗经典，《如意轮总持经》(Cakrasaüvara)，《金刚怖畏经》(Vajrabhairava)，《文殊师利根本仪轨经》(Ma¤jusri mulaka-
lpa)，也可推断大约在八世纪。至于和上述法师们有关的那些密经，有下列几种：《爱欲夜摩利经》(Raktayamàri，费卢波所持，约公元750年)，《大悲空智金刚王经》(Hevajra，即一切如来真实摄持经，八世纪后半期，它的"摘要"连同两部小经《拘卢拘利仪轨经》(Kurukulikalpa)和《阿罗利经》(arali)为党比黑鲁伽所持，它的全文为堪巴拉和沙路卢诃所持)，《佛钵经》(Buddhakapàla，公元800年左右为师子贤弟子沙罗诃所持，可是似乎有两个沙罗诃：我们回忆师子贤另一个着名弟子佛智，被认为曾经写过关于金刚乘的着作，所以波罗密多派和金刚乘的混合倾向是在此时期开始的)，《摩诃摩耶经》(Mahàmàyà，义译大幻经，约800年，为堪巴持和沙路卢诃同时期人库库利所持)，《讫瑟刹夜摩利经》(为乌底衍那的游戏金刚所持，他似乎也属于这一批法师们的同时期人)，《合十经》(Samputa，或四修女合十经Caturyonini Samputa)，《顶严经》(Tilaka，或大密印顶严经Mahàmudratilaka，九世纪初，这两部经为讫瑟吒沙利耶或讫瑟吒般提多所获得，两个或更多这个名字的作家的第一个)，《瑜伽女修行无碍经》(Yoginisamcaryà，卢夷波陀昕持，十一世纪)，《金刚殒灭经》(Vajramrta，深妙金刚所持，十一世纪初)，《时轮经》(Kàlacakra，庇多所获，1040左右。)

如果我们将这一系列密教经典与布士顿(Bu-ston)所编西藏大藏经这个部类比较一下，我们会发现我们有了一个这类主要经典显然很有代表性的选集。这整个集子似乎还不曾被西藏以外任何最近的学者们所充分研究过，而其它经典的可能的年代仍然完全没有确定，所以我们也许应该在这里对上述经典尝试作一简明的考察。其中大多数似乎都有现存的梵文本，虽然一直出版的很少。然而值得注意的是当一切大乘契经都认为是用梵文写的，而根据《时轮经无垢光注疏》(the commentary Vimalaprabhà on the
Kalacakra)所说，密教经典是用梵文、布拉克里特语、或阿般布兰沙(Apabhraüsa)等等语言写成的，阿般布兰沙语是密典编撰时期北印度的口语。事实上已经出版过阿般布兰沙语的秘密经典《Dàkàr?ava》（加尔各达，1935 ，N. N.
Chaudhuri编印）。总共有五十多部颇有影响的超过几页以上的秘密经典，还有很多超过此数的非常短的经文。《文殊师利根本仪轨经》是最长的，超过除大般若经之外的任何大乘经典。《时轮经》也相当长(大约长及前者的一半)，《一切如来真实摄持经》和《金刚顶经》篇幅与此相同。极大多数其它密典都是很短的。

就起源的年历和国家而论，这里我们可以考虑将密教经典分为四个类别。我们可以把《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》，《金刚顶经》，《一切如来真实摄持经》，《大毗卢遮那经》的编撰年代放在六、七世纪之间。这一类经的发源地既然与南方的龙树和龙觉有关，可能是在案达罗那一个大乘运动的伟大创造中心，或是在羯陵伽。稍后一点也许在八世纪初，我们有了《如意轮总持经》，《金刚怖畏经》，和《文殊师利根本仪轨经》，最后一部像我们今天所有的，似乎撰写于北方，但它更早得多的时候本来起源于南方(塞达罗)。我们对下面一类经典似乎更有把握，这一系列以《爱欲夜摩利经》和《大悲空智金刚王经》为首。这类经出现于公元750至850年之间，其中有几部很清楚地表现是起源于乌底衍那(它的国王们都精通这些秘密经)，那地方在八世纪是金刚乘的重要中心。这些经显见得当送到像那烂陀那样的大学去研究的时候，便立即被那里一连串的导师拿来讲授，但是没有必要去假定任何这些经是在波罗帝国编写的：虽然讫瑟吒遮利耶得到其中两本，他不需要在这个国家编写秘典。此后似乎有一个多世纪的空隙，直到十一世纪初才又看到秘密经典的起源发生。这个空隙可能是由于我们的资料不完备，但是我们的选集最后三部经中最重要的一部《时轮经》代表一个新的方面，有时甚至尊之为一个新“乘”，称为“时轮乘”(Kàlacakrayàna)。它看起来起源于案达罗，因为据称它是佛陀在驮那羯磔伽(Dhànyakataka)宣说的。

我们曾经提到金刚乘一些领袖法师，而且举出了他们的年代。另外还有少数几位，现在连同上面那些人和他们的注疏可以说明一下。密教经典最重要的注疏为下列诸人所写：费卢波(注《爱欲夜摩利经》)，沙罗诃(注《佛钵经》)，沙路卢诃(注《大悲空智金刚王经》)，库库利(注《大幻经》)，讫瑟吒遮利耶第一(注《大悲空智金刚王经》)，其弟子讫瑟吒遮利耶第二(注《如意轮总持经》)，法称第二(注《大悲空智金刚王经》)，另一位龙树（九世纪，注《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》)，一位月称(九世纪，也注过同上经)，福称(Bhavyakirti,九世纪，注《如意轮总持经》)，净友(九世纪，注《秘密胎藏经》Guhyagarbha)，胜利贤(Jayabhadra，十世纪，注《如意轮总持经》)，吉祥持(Sridhara，十世纪，注《夜摩利经》)，贤迹(Bhadrapàda，十世纪，注《大悲空智金刚王经》，《如意轮总持经》，《金刚荼加经》Vajradàka，《四绳床经》Catuhpi?ha)，游戏金刚(十世纪，注《夜摩利经》和《秘密胎藏经》)，阿难陀嘉拔(注《一切如来真实摄持经》，《一切如来最上秘密金刚三业大教王经》，《幻网经》Màyàjàla，《波罗穆帝经》Paramàdi，和其它)，金刚藏(Vajragarb-ha，十一世纪？注《大悲空智金刚王经》)，檀伽陀沙(Ta?kadàsa，十一世纪，注同上经)，妙吉称(Ma¤jusrikirti，十一世纪？注时轮经)宝寂、护无畏、善护(Subhàkaragupta十二世纪，注《无比勇士经》Ekavira)，宝护(Ratnaraksita，十二世纪末，注《慈悲律仪》Saüvarodaya)。

这些只是最重要注释的选录，(还有其它注释，大多数目前尚未确定年代，几本《时轮经》注，几本《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》注，几本《恶趣普救经》注Durgatiparisoddhana，其余是下列诸经注释：《中间静虑经》Abhidhyànottara，《金刚荼加经》，《荼加拿婆经》Dàkàrnava，《荼加女网缦经》Dàkinijàla，《一切如来真实摄持经》，《大毗卢遮那经》，《中间静虑品次经》Dhyànottrapatala，等等经注，和一些注释之注释或名疏释：现在尚未精确确定年代的两个主要注疏家，一个是圣天Aryadeva，在上面的月称之后，一个是佛陀密（Buddhaguhya，在阿难陀嘉拔之后)，除了注疏之外，我们发现这些法师和其它作者写的金刚乘课本。龙树的《五次第论》(Pa¤cakrama)也许是最杰出的，有许多注疏解释它和它的《四密印决择论》(Caturmudraniscaya)(福称Bhavyakirti，龙觉Nàgabodhi，卫迹Raksitapàda等人所注)。他的弟子慈护(Maitrpa，或不二金刚Advayavajra)写了一本《四密印论疏》。干足(Nàdapada，Nàropa，十一世纪)写了一系列着作。伟大的导师阿提沙(Atisa，982—1055)在西藏的活动最着名，但在许多方面也在印度工作过。他充当过奈雅波罗(Nayapàla)皇帝和伽拉舒利(Kalacuri)的迦涅王(Karna)之间的和平缔造者，他的着作包括一篇上皇帝书《无垢宝书》(Vimalaratnalekha)。护无比Anupa-maraksita)写了一本论述时轮经法门的《六支瑜伽论》(Saóangayoga)，化目(Vibh?ticandra，十三世纪初，流亡西藏继续写作)写了一本论同一法门的《内密精英》(Antarma¤jari)。

这些法师们有些人出了诗集，他们的诗表现证觉成佛的热望，想象丰富，符合中观派哲学和金刚乘礼仪体系(例如追求下一盘棋)。为了使他们的思想通俗流行，他们采用阿波布兰沙语(大概直至边远的西方和在摩揭陀一样地通行)写作。这些诗篇摘录的译文可以在拙着《印度世俗文学》中找到(第四、五卷，三十六章§2512—9，三十八章末)。这些诗属于下列作者：沙罗诃，堪巴拉，讫瑟吒遮利耶，太拉波陀(Tailapàda)，卢夷波陀，菩苏伽(Bhusuka)，和其他。虽然这些谈罪业和修行的诗篇的教训意义和后来金刚乘的教义基本上是一样的，但有时似乎被看做是一个新宗派，称为“自然乘”(Sahajayàna)，着重在此种想法：这个新法门是很简单的，照它来体认一个人与最高实在的同一性，什么也不用作，不过是最自然地任运而行。

力用，行为，瑜伽，和无上瑜伽的体系

西藏大藏经中的密教经典分为四个类别，最后一类再划分为三小类(代表后来的发展)，结果总共有六类。最初期的密经似乎包括这两种体系：《大毗卢遮那经》算作行为派，《金刚顶经》和《一切如来真实摄持经》为瑜伽派，《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》为无上瑜伽派：至于力用派这个最低级的体系曾经是比较受忽视的，它的经典居于从属地位，但是《妙成就金刚经》(Susiddhikara)属于八世纪或更早，另外一个早期例子是《中间静虑分别次第经》(Dhyànottarapa?alakrama)，不知年代，但在九世纪前。

金刚乘的显着特点是祭祀。在印度历史的这个时期有一种强列的倾向，影响一切宗教，想用有形的而且那么通俗的祭祀仪式代替过去抽象的禅定思维。甚至建议(由湿婆教派)取消古老的吠

陀仪式，那种仪式虽然比任何其它仪式发展得更精致，可是设备简陋，全无装饰，在露天临时砌起的光砖祭坛上举行，用的是粗糙木家具(而符咒很多)，就这种意义来说还是抽象的。现在应该用华丽庄严对至高存在(湿婆神)的祭祀来代替它。至高存在要用雕刻人格化或象征地表现出来，要在长久的宏伟的庙宇里，还要有诸天神的陪伴。这种礼拜应该利用一切艺术，包括绘画、音乐、舞蹈(尤其重要)和戏剧。无疑地佛教徒响应这种倾向，他们产生了自己的礼仪，吸收了一些流行形式，同时也发挥了丰富的古老艺术。这一发展与古代香客朝拜窣堵坡和圣龛，和描绘佛陀传奇或其它故事的说书演唱艺术是不同的一回事情。无论举行什么与初期佛教普及化有联系的节日表演，都是宣传的手段，为了诱导人们照佛教的方式生活，它本身并不就是道。然而现在仪式的本身成了“道”，而且取代了契经：教义理论必须用一种摸得着的形式表现出来，不是单纯心灵上的理解(这里我们措词必须谨慎，无论哪种情况，道是要实行或照着生活的)。

《文殊师利根本仪轨经》范围广泛，很清楚不是某个单一时期的作品。它包括一部很扎实的直至八世纪波罗王朝开创时期的佛教历史，所以就我们今天能够看到的本子来说，他不能早于那个时期。至于它的体系似乎包括力用(kriyà)和行为(caryà)两方面。它供给我们大量最感性化形式的礼仪(力用)材料，有手指信号(密印)和图案(曼陀罗)，但也用绘画教育(画在布或绸子上面)，绘画必须表现六度和慈悲，以及诸佛诸菩萨和其它众生(甚至湿婆教的神灵也包括在内)。有许多仪式简单的设计来崇拜大慈大悲的菩萨们和其它人物(这些包括大慈大悲的多罗菩萨[
(p．494)参看《印度通俗文学》卷四§2528。]
(Tàrà，救度母，救苦娘娘)，她本是观世音菩萨的配偶，后来繁衍而成一系列的宝罗娘娘)。学生必须遵守戒律和参禅作为祭礼的准备，然后接受灌顶，由曼陀罗教师传授密言咒语。接着是教导秘密信号系统(密印)。行为(caryà)一般意义是修行(包括例如菩萨道)，但在这里它是表示在祭祀中所表演的举动，和准备祭祀与进行祭祀时表演者的全部行为。后来所熟知的一种分别，似乎力用体系是一般公开的祭祀，而行为体系是灌顶后的初学弟子所举行的秘密仪式。

我们上面简单的说明了《大毗卢遮那经》的内容。作为“行为”法门，它包含一个灌顶式，和参禅的姿势，以及密印和曼陀罗的祭仪，所有这一切是引导学习者体认与佛陀(毗卢遮那佛)的同一性。《金刚顶经》或《一切如来真实摄持经》是一部瑜伽(Yoga)密典，祭仪与行为从属于禅定，换言之学习者被引导超越了祭仪的外表形式(虽然细致描述了曼陀罗的制作)，到达某种内在的体证(瑜伽)。

至于《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》的无上瑜伽法门(Anuttarayoga)，只有通过禅定才能奏效。虽然是一种与初期佛教禅定大不相同的禅定，即是亲见佛陀(这又是毗卢遮那佛)，才能实现与他的结合感通，陪伴佛陀的还有周围一圈子女菩萨(佛眼菩萨Loconà，我母菩萨Màmaki，白衣母菩萨Pa?óarà，救度母菩萨Tàrà，等等)，这群菩萨构成一副曼陀罗。因此仪式的曼陀罗只是想象的，它从具体表现转变成为纯禅定思维。在这部经文里“金刚”(vajra)这一术语用来象征最高的实在，其中没有差别性。为了强调究极而言没有任何种类的差别性这一点，这部秘经进行否定无论什么男与女，妻与母，爱与舍，适当与不适当的食物，等等一切的分别，因为究极而言一切事物与金刚也即佛陀是同一的，每件事物是无二性的实在的一部分。这也许可以看做是涅盘与轮回没有差别的中观派教义的扩展。曾经使现代读者大为震惊的这些陈述，在这个体系里应该看做类似于般若经的那些似荒谬而颇具深理的那些话头。

下面这一系列密教经典全属于“瑜伽女”(Yogini，女性瑜伽行者，也即修女)的一类，或者属于上面所讲一般意义的或再划分的狭义的无上瑜伽体系。当这一类别再划分时我们有了三个次类别：摩诃瑜伽(Mahàyoga，大瑜伽，如是《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》归入此类)，阿耨多罗瑜伽(Anuttarayoga，即狭义的无上瑜伽)，阿提瑜伽(Atiyoga，极致瑜伽，包括《时轮经》)。这些瑜伽女阿耨多罗瑜伽法门包括《如意轮总持经》(或《大慈悲律仪》Mahàsamvarodaya)，《金刚怖畏经》，《大悲空智金刚王经》，《佛钵经》，《大幻经》，《讫瑟吒夜摩利经》，《四修女合十经》，和《大密印顶严经》(较后的《瑜伽女行业经》(Yoginisamcaryà属于这一次类，这一次类还有《荼加拿婆经》，和重要的关于真言咒语的《中间静虑经》)。

《如意轮总持经》的修行者(yogin)使用如下的禅法或摹想如来。当他将要睡着了的时候，应当想象自己的身体就是充当金刚大士的佛陀的身体(不变的最高实在，在这部经里也称为“亥如伽”Heruka)，然后沉没于空性。当他醒来的时候他应当把他周围的事物看做是他自己身为金刚大士所构成的曼陀罗。他已经灌顶了。他很舒适地坐着面向南方，应该饮一滴(用指尖)极乐甘露(只为仪式目的才能用的一种酒)，然后朗诵“三归”(见前187页)和祝福(愿一切有情幸福……解脱痛苦……享受轻安)。然后想象自己处于(亥如伽佛陀)与他的瑜伽女(她是亥如伽的配偶金刚婆罗Vajravaràhi)交合的极乐状态中(性交在这个系统里象征最高幸福)。想象他自己的身体就是佛陀的身体，他应当说“我是室利亥如伽”，当做无二性等等的符号默想着这些音节。然后想象字母a在他的心脏里面(象征一切法无实性的知识)，它上面有个月轮(象征一切外物的知识)，月轮上有个符号音节“吽”(h?m！象征解脱了的心：所有这个音节的各部分又有很深的象征性)。从这个符咒音节辐射出蓝、绿、红、黄的光明，充满整个宇宙。然后他又应当想到良好的祝愿，加上一句“愿一切众生脱离爱欲和烦恼……”他然后向十方弹指祝祷一切幸福。然后他应当想象构成他的身体的五蕴(色、识、等等)是不同的佛陀、毗卢遮那、金刚萨埵、等等，所有的蕴都成了如来佛，而整个一起构成亥如伽。亥如伽的感觉器官(眼等)是“金刚虚妄”，“金刚瞋恚”“金刚爱欲”，和其它烦恼污染。地、水、和其它大种都是女菩萨。

修行者然后应该礼拜各种不同的众生，符咒、花朵。檀香、灯烛、音乐、等等，在他的想象中

创造和供奉每件可设想的事物。接着他重申他当菩萨培养德性避免污秽的誓愿，又重复各色各样的真言密咒。

后来他应当想象一个宏伟壮丽的住处(寺庙)，用一切庄严华美的材料建筑和装饰：塑像、钟、花、等等。外面有八个墓地，配合着树木、河水、和云彩，由八个服饰华丽的吠陀天神主管，由一些天女保卫着。他应当想象自己就是佛陀，在这个住处里面一朵莲花的中心，正处在极乐的状态(这个体系的莲花象征女根，金刚象征男根：修行者现在是在极乐舞台莲花中心的金刚手)。他有四付面孔(颜色不同)和十二只手(两只手抱着他的瑜伽女，其它手拿着一个雷电杵，它是代表性空金刚的象征，一只铃铛象征慈悲，一把刀子，它削去污秽，如此等等)。无限的详情细节关于礼仪、设备，服装、饰物、都描述了。他抱着他的瑜伽女金刚婆罗，她偎依着他(表示他是方便因缘upàya)，她是红润的(多情、怜爱一切众生，象征慈悲)。她的一只手里拿着血淋淋的骷髅，手臂围绕着他，象征不了义谛。另一只手象征真谛，拿着一把刀(削去一切虚妄分别和有漏烦恼的知识)。她是裸体的，表示解脱烦恼染污暧昧不清的影响，但还有些装饰品。

这一对人物被四位女菩萨或瑜伽女站在莲花瓣上侍候着，裸体但拿着象征物品。在这些外面“思想”的圈子里还有八位女菩萨和瑜伽女，再外面还有八位在“语言”的圈子里，再外面还有八位在“身体”的圈子里(这些是三种行[
(p．497)这些再加上“行为”就是四密印。])。这些瑜伽女的位置可以辨明是印度甚至苏门达腊(Sumatra)的一些地点，都是这个法门的着名中心；它们包括乌底衍那，朗巴伽，和西北印度许多地点，以及案达罗、信度、迦摩楼波(Kàmarupa，今阿沙姆邦Assam)，和其它国家。一些外围的瑜伽女都在和他们的男性配偶交配。寺院的八个大门口都有女卫士。

这整个的曼陀罗(图形)必须在瑜伽行者的心里生动地显现。必须想及这三十七个瑜伽女，象征证道的三十七法(如初期佛教的)。在很多的象征化思维之后，这次禅定结束时，想着每件事物都是空的，那也就是我自己。后面接着还有几次类似的禅定修习。

着重瑜伽女是将阿耨多罗瑜伽体系与摩诃瑜伽体系分别开来各为一类的缘故，后者着重中央的佛陀。这两个类别也各自称为母体制和父体制。

《大悲空智金刚王经》开头像一部佛说经，但未说明是在什么地方佛陀以金刚萨埵的身份突然投入与金刚藏菩萨(Vajragarbha)的对话中。据说首先佛陀是处于与他的金刚妇人性交状态中，然后佛陀解释“金刚”意味着无分别“嘿金刚”(Hevajra，即大悲空智金刚王)是象征慈悲的呼格的“嘿”加上象征智慧的“金刚”。这部经文是讲瑜伽女和亥如伽现起和继续的大事因缘(亥如伽或多或少是嘿金刚的同义语)。举出一份密咒目录(有些令人想起阿达婆吠陀Atharva Veda的咒语，如祈雨等等之类)。以慈悲喜舍充塞十方的禅定修习在这里是瑜伽行者第一个要求(见前95页)。接着是性空的禅定(贯彻整个这部经文里承认中观派哲学是基础，偶然作了些简短的解释)。瑜伽行者然后想象自己就是亥如伽，坐在一具尸体上面(象征法界)，在一个围墙院子里，上面仅盖有金刚网(金刚石的)，太阳在他的面前，空中有许多看得见的神秘音节。然后他应该想象这些在他的心里。他被八位天女，乔丽(Gauri)等等侍候着，被其中一位热情的董佩明妃(Dombi)拥抱着。他自己的形象是个十六岁的青年。或者有时候又被说成是被他的智慧即金刚婆罗拥抱着。这个学生接受天女和其它天神们的灌顶，佛眼天女(Locana)和其它女菩萨唱着“金刚歌”(后面举了一个例子，用阿巴布兰沙语：歌词大多是隐喻性的，赞扬吃喝、做爱、调情、等等，Ⅱ．iv6—8)(Ⅰ．iv)。

有一段经文简单说明哲学立场如下：真性(tattva)没有可见的境和能见的根(其它各种感觉也一样)，没有思想和思想者(心所和心王，如中观论)，没有修行者和修行，没有明咒和神明，最后两种设立起来(saüsthita)不过表示像他们的自性一样无分别性。实性有毗卢遮那佛、阿闪佛(Aksobhya)、和其它名称，包括梵天、毗纽天、和湿婆天(这种混合包括全部吠陀教和印度教，然而我们在下文得知吠陀等等并未带来胜利)(Ⅰ．v)。

瑜伽行者身穿虎皮，带着各色各样的象征装饰品，应该在墓地里或神母(天女)庙里，或到任何遥远荒凉的地点，子夜晚在一棵树下面坐禅默想。在发展了一些热力(定功得来的能量)之后，当入定时他应当选择一个适当的(美丽的)金刚女，然后表演“行为’(caryà)，包括跳舞和(可以选择的)金刚歌。跳舞象征修行，唱歌象征念咒语(Ⅰ．vi．13)。

这里叙说了学习者应当抛弃贪欲、虚妄、恐惧、愤怒、羞耻，停止打瞌睡，对于饮食不加选择，来什么吃什么，不去想象任何东西合不合味口。他解脱了修炼功夫、誓愿、持咒、参禅、等等。他满怀慈悲心到处漫游，继续这“行为”(大约是属于菩萨的)。有一种秘密信息辨认新收弟子(瑜伽行者和瑜伽女)，即善于感应的仪式合作者(瑜伽女在辨识选择了一个瑜伽行者之后，应当拿花环来欢迎他)。列了一张礼仪表演中心地点的名单(它包括佳伦达罗Jàlandhara，乌底衍那，朗巴伽，那伽罗(荷罗)，信度，羯陵迦，苏门达腊，和其它国家，而集中在西北印)，但是任何坟场墓地也都可以(Ⅰ．vii)。

现在详细描述“行为”表演。首先一副曼陀罗在围墙里展开(如同灌顶之前)：修行者为此目的默想着空中的一个女根，里面发展出一个轮子(曼陀罗)，轮子中心是一具尸体(也许和前面一样代表法界)。上面坐着十五名瑜伽女，臀部围着虎皮，手拿骷髅(象征存在和不存在的虚妄分别)和刀子(象征如我慢等过失)。然后(在接合中)女根称为知识，是在莲花里面(瑜伽女？)，发展出来的轮子称为幸福。每一方性的兴奋和经验(在象征体系中，液体称为“不净”sukra兴奋于两方面的身体中，重要的是注意经验的充分交互性，有时由于对这样的经文翻译欠精确，弄得意

义模糊不清；这种法门对于妇女的修行实践与男人是一样的，完全是双边体系。关于瑜伽女的“不净”参看例如I．x．6与]I．viii．7)象征菩提心(两人都是菩萨)。他们所经验的“自然”菩提心，用两种水平的真理来解释：液体是俗谛的现象；快乐或欢喜属于真谛的水平(涅盘、寂灭的欢喜、正觉)。这里又说到妇女代表智慧(般若)，男人代表方便或慈悲(I．viii．28；在如意轮总持经中智慧为金刚所代表；每件事物都是相对的有关联的，究极而言是同一的，因为在实性中没有差别)。一个人应该始终不断的处于与实性的结合感通之中(tattvayoga，真实瑜伽)。一个男人应当在他的日常行动中始终想念他的瑜伽女。瑜伽女在这里理解为“无我明妃”(Nairàtmya)，是曼陀罗里十五位当中之一位，也就是亥如伽配偶许多名称中之一个。还说到一个人希望功行圆满应当始终处于亥如伽与无我天女的结合状态之中。

关于自然(sahaja)欢乐(正觉，知识)据说就是有情众生的生命(呼吸)，宇宙是由它构成的，有和无的显现是由它而生的，同样一切识、神我(purusa)、上帝(Tsvara，自在天)、灵魂、生命法、众生、人、和一切存在物的自性也都是由于它。金刚藏菩萨和其它这部经的听众听到佛陀这些话，大为震惊(I．x．8—14)。

经文继续描述瑜伽修习者在一幅曼陀罗中和一位瑜伽女一起的灌顶仪式(这里瑜伽女是知识，也即空性，瑜伽男是方便，也即慈悲)。仪式由一位法师(àcàrya，和尚、长老。阿阇黎，sàstr，师父)主持。他自己抱着瑜伽女，给她灌顶(激发她的菩提心)，然后给她和瑜伽男之间建立一种通感，在赞礼她之后，把她委托给瑜伽男。瑜伽男在礼拜师父之后，拥抱瑜伽女。当他达到最高的欢喜这一瞬间，解脱了一切殊异分别(这即是他的瑜伽)，老师告诉他应当记住这个伟大的幸福，应当为一切众生的利乐而努力，直到他证觉成佛(I．x，II．iii．13—23)。

在描述的过程中出现几个评语：以生死轮回净化生死轮回，以情欲净化情欲，以反虚妄分别净化虚妄分别。灌顶不是为受用，是为了默察一个人的心(看他的思想是否稳定)。宇宙整个儿是自然，它的自性即是寂灭(下面还添上烦恼即涅盘)。真如即是空寂，根本没有陀罗尼，曼陀罗，等等(II．ii)。

灌顶之后瑜伽男被教导他将来的行为准则：他应当“杀生”，“说谎话”，“取所不与”，“追逐别人的妇女”。然而据说这是表示他应当集中思想(产生清净光明)，说“我将救度一切人民”(究极而言，根本没有任何人民，这是般若经的话头)，取一个妇人的“不净”(不是给他的，象征必须获得知识)，追求漂亮的女孩，他似乎是他自己的(无我天女；别人的指她的疏远)。一个聪明人来什么就吃喝什么，不费麻烦考虑什么是适宜的。他不从事任何仪式或禅定，不躲避性行为：他享受一切妇女无所畏惧。他不爱也不恨任何人，朋友或敌人。他不礼拜木头石头粘土做的天神，因为他是自己的神灵(II．iii 29ff．)。

这部经文既然前面所述大都是关于瑜伽女的曼陀罗，在快结束时向无我天女简短的描述了嘿金刚本生的瑜伽曼陀罗。(本来瑜伽女的秘密经典应当如此；但是上面第一次修禅是关于亥如伽的，即嘿金刚的变形，一般的分别是，如果佛陀在中心位置，我们看到的就是瑜伽体系，如果无我天女在中心就是瑜伽女体系)。也参照了《一切如来真实摄持经》以充实更多的细节(属瑜伽系)。这里有八位天女或知识(vidyas)。瑜伽行者致敬然后吻她们，然后一起吃喝。然后他脱去她们的衣服，跳舞唱歌向她们求爱。在这个曼陀罗里新瑜伽女可以被带进来(首先蒙着眼睛)，然后进行灌顶。

这部经以其对详情细节的现实主义的描写，似乎暗含真实的表演，实际仪式中的杂交，闹哄哄的淫乱。虽然经文本身反复说到所有这一切只是想象，只是禅定思维，始终立足于证道目的，描述它的一切象征都是指向最高的实性，可是我们仍然记得那种宇宙的模糊笼统性，其中轮回即是涅盘，我们不了义经验中一切事物，或者至少像我们日常所想及的事物，都是虚妄想像。在一个想象的轮回世界中活生生的荒淫放荡与一个想象的荒淫放荡又有什么区别？可能仅有的区别是被想象的表演根本不是淫乱，只是用隐喻的语言对证觉之道的描述。(这部经告诉我们众生本来是佛陀，不过偶然蒙上污秽)。也许这个新比喻比渡过轮回海洋到达彼岸之类的旧比喻更有力量。也许在缺少现代世界某些抑制行为的那种社会里所谓淫乱是很普通平凡的社会事件，引不起任何人的惊讶，大家都视为自然。那么，那些目标在于涅盘的人们可能利用在轮回世界所认识的最高快乐来象征涅盘的快乐。暂时撇下这种猜测，我们应当注意注疏家们坚决主张经文是比喻性的，虽然心里也知道有些人们原原本本地实践这些仪式。所以金刚藏说这部经是不了义的，它的意义需要探索(neyàrtha，见前105页)，可是斯奈尔葛罗夫博士(Dr．Snellgrove)向我们指出这一点[
(p．503.1)Jnellgrove《大悲空智金刚王经》导言P.17。]时主张金刚藏代表比这本经本身较后时期的一种倾向(既然经文本身强调它的内容的暗喻意义，我们不能接受他的关于原文与金刚藏的观点有差异的意见)。

根据讫瑟吒遮利耶(九世纪初)的看法这种瑜伽系统导向现世中证觉成佛(而《大悲空智金刚王经》是它最好的叙述，非常清楚明白)，所以它超过了六圆满行的波罗密法门，因为菩萨修行后者，要花无限长时间，经无数世的生活，才能达到[
(p．503.2)P.129f．．]。而这个证道法门比任何其它的都要好。《大悲空智金刚王经》列出一个佛陀教导的修行课程纲领如下：首先应当学习毗婆沙(即一切有部教义理论，照讫瑟吒沙利耶的看法，譬喻经，换言之即一些启发性故事，应居首位)，然后是契经(早期和大乘两方面)，然后是瑜伽派(cittamatra。唯心主义)，然后是中观派，然后是金刚乘法门，直到《大悲空智金刚王经》为最高峰。换句话说嘿金刚法门或任何金刚乘法门根本不向学生公开，除了具有渊深智慧的那些人。甚至像以爱欲涤除爱欲那样的陈述，也必须理解为纯粹运用于禅定水平上。然

而我们也许可以断定在某些较早时期，在这部经修订为现在的形式之前，这些仪式是照话实行的，也不限定在佛教或宗教界，也许是当作医疗方法(它曾经深得关心心理学的现代读者的重视)。有些佛教注疏家提到愚蠢的人们照经文执行仪式，并说他们的行为会产生长久轮回的通常果报。对于至少从九世纪起的金刚乘来说，古老佛教的社会说教发生作用(在世谛水平上，在轮回宇宙中，正如龙树的看法)，而它的特殊法门是禅定方法，使非常聪慧的修习者在极短时期证觉成佛。动机像中国的禅宗一样，而且某种技术上的相似之处可以看得出来。另外一个更显明的相似之处是像后期毗湿奴教派(Vaisnavism)的黑天(Krs?a)崇拜(主要受《薄伽梵往世书》Bhàgavata
Purana的启发)，年轻的毗湿奴神(黑天)与他周围的挤奶女跳舞杂交的狂欢作乐，这些事情都当做虔诚祈祷的主题，为人类灵魂寻求上帝的模式。第三种更哲学化的相似点是在迦湿弥罗发展起来的湿婆教派的“证自证”(pratyabhij¤à)或“三元”(trika)
的学说理论，它的起源时间(约八世纪)和地点那么接近乌底衍那的金刚乘，所以必须承认两方面的共同知识和交互影响。八十四种功德成就(siddhas)(神通成就的圣者)是两派都承认的。

在所有秘密经中，《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》，《如意轮总持经》和《大悲空智金刚王经》，从对它们作注疏的数量判断，似乎曾经奉为最重要经典。从西藏的宗派观点看还剩有一部同等甚至更加重要的是《时轮经》，它的印度注疏较少，只因为在印度流行的时间比那三部较为短促。如上文所述一般认为这部经迟至公元1040年才获得，至少有四家注疏解释它(妙吉称，陀利伽，护无畏所作，以及无名氏的《无垢光注》)，他们的年代显然都在1040至1200年之间(很清楚有两位重要的金刚乘大师陀利伽)。我们也说明过《时轮经》属于阿提瑜伽体系，无上瑜伽所属最高一种，可能是在案达罗编撰的。实际上似乎是阿提瑜伽现存唯一的重要着作。这里提出的禅定制度一般类似瑜迦女体系，学者在他的身体里面看到全宇宙，有一个增添的特点，时间相等地以呼吸(prà?a)过程的形式潜藏在身体里面，对如此理解的时间的禅定思惟产生了这个新法门的名称(时轮乘)。这里比以前更加强调神经系统作为瑜伽基础的理论，虽然这也在《大悲空智金刚王经》，《宝箱经》[
(p．504)在这本经里，无我天女平常住在肚脐里面，但在“瑜伽”中上升，通过身体产生欢喜。]
(samputika)中和他处出现过大体轮廓。没有身体，成就和最高幸福是不可能的，这一陈述，是以身体的成就为基础，与《大悲空智金刚王经》是相类似的。现在的目的是与无所不包的佛陀的时轮(Kàlacakra)相结合。这里也强调无差别性，但这完全不是新的。这样，我们看到同一的一般原则的复述，不过有某些新的着重点，尤其与禅定对比的身体的瑜伽(yoga，这里指身体锻炼)，将时间和空间的宇宙带进统一的体系。

按照金刚乘作为佛陀真实言教应当添加到印度三藏中去的最后一部主要经典就是那样的。在哲学上它重新肯定本来自己宣称是原始佛说的中观派教义，表现似乎有些理由的中道观(见前376页)。与初期教义比较一下，重大的分别是，究极而言一切法不比灵魂和众生更真实，而在不了义水平，后者显然同前者一样的真实。如果我们接受中观派作为佛法，我们也可以接受阿提瑜伽。它的基本立场是古老的佛教无我理论，没有什么永恒存在的东西。表现的形式有变化，证道的技术有变化。佛教的外表现象现在被仪式主义和俗谛水平中所想象存在的成群成阵的佛陀、菩萨、天神、天女所统治着(在真谛水平他们一起消失于空性中)。有些佛教徒就这样的设法使佛教适应于中世纪的印度。这是“伽菊罗婆诃伽”(Kharjuravàhaka，Khajuraho)和“世界主”(Bhuvanesvara，湿婆神之称号)的印度；平行相似的佛教艺术遗址在香至可以看到它最晚期的面貌，在远至北方的那烂陀和江绕城(鹿野苑)，还有在“伽菊罗婆诃伽”本身的博物馆可以看见它的零星情况，这个博物馆本来是佛教寺庙的一部分，也许与它的湿婆教邻居配合得很和谐。

在假定的《时轮经》写作年代之后一百年，像我们前面看到的“金刚中观”教义，结合波罗密多和因明派，被护无畏作出最后的定型，后来又得到这一派如下几位作家的少数补充：善护、日智(Ravisrij¤àna)、贤妙(Sunayakasri)，法寂(Dharmakarasanti)和其它人，包括化月。在护无畏时代的一个世纪内极大部分印度佛教化为灰烬，僧人杀光了。化月就是逃亡西藏中之一员，他在那里努力保存佛教传统。

穆斯林的毁灭精神

“城市中央有一座寺庙，比其余的更高大更坚固，既描写不出，也不能图画。苏丹写了这些话来赞扬它：‘如果任何人想构造与这个相等的建筑物，不花费十万赤红的第纳尔(dinars，波斯古金币)，他就休想做成，而且得花两百年工夫，即使雇用最有经验最能干的工人。’…苏丹下命令所有的寺庙应该拿石油和火来烧掉，把它夷为平地[
(p．506.1)伊略特：《印度自己的历史学家笔下的印度历史》第二版，加尔各达，1952，卷五，39
f．。]。”“这个地方许多居民逃亡，散布国外…他们许多人如是逃脱了，那些未逃脱的都被处死[
(p．505.2)同上p.41。]。”“伊斯兰或者死，是马穆德(Ma-hmud)放在人民面前的两条路[
(p．506.3)Utbi，马姜达所引，《印度人民的历史与文化》卷五，P.499。]。”“穆罕默得巴哈蒂尔以极大的勇猛厚颜无耻地冲进一座堡垒的大门(实际是郁丹陀普罗大学)，占领这个地点，大量劫掠品落到胜利者手中。这个地方大多数居民是剃光头的婆罗门(实即佛教比丘)。他们都被处死了。在那里发现大量藏书，穆罕默德看见了，他们召唤一些人来讲解内容，但是所有的人都已经杀光了。然后发现这座堡垒和城市原来是学习的地点。在印地(Hindi)语言中比哈(Bchar—vihàra寺院)这个字表示学院或大学[
(p．506.4)伊略特前书卷十六，54f．。]。”“当他们到达这个地点的时候，他们包围了它…

这个城市立即陷于惨境，在同一年上帝就君临了它。禁止人民崇拜偶像(佛陀的塑像)，偶像都被回教徒焚烧了。有些人民也被焚烧了，其余的被残杀了[
(p．506.5)同上卷十七102f．。]。” “穆罕穆德回答：忠实的宗教谆谆教诲下面的教条：‘按先知的教条传播的比例，和他的信徒努力铲除了多少偶像崇拜，将来在天堂获得相称的报酬’。所以他必须靠上帝的帮助，从一切印度地面上，连根拔除偶像崇拜[
(p．507.1)同上卷十八，30 f．。]。” “这是我们祖先的原则，从阿沙杜拉格里伯(Asadu- Ua Ghalib)直到现在…要转变异教徒相信一个上帝和穆斯林的信仰。如果他们采纳我们的信条，一好百好，否则拿剑对付他们[
(p．507.2)同上卷十八，123。]。” “穆罕默德的武装开始‘向右边杀过去，向左边斫过来，毫无怜悯，扫遍了这个不洁的陆地，为了伊斯兰的原故’，然后血流成河。他们劫夺的金银超过可能的想象，还有无数亮晶晶的宝石…他们俘虏大批美貌文雅的少女达二万人之多，还有男女儿童‘超过用笔点得清的数目’…总之回教军队给这个国家带来完全毁灭，杀害了居民的生命，抢劫了城市，俘去了他们的子孙，结果许多寺庙废毁荒凉了，神像被打烂放在脚下践踏[
(p．507.3)同上卷二十二，47
f．。]…”。 “达希尔(Dahir)的侄子，他的战士和大官吏都被处死，异教徒转信伊斯兰教，否则毁灭。代替偶像的寺庙，清真寺和其它礼拜场所建立起来了，筑起了讲坛，宣读《圣训》“呼图白”(Khutba)，办起了‘喊祷告’，以便在宣布的时间举行祈祷。每天早晚举行‘塔克比尔’(takbir)和赞颂至高的上帝[
(p．507.4)同上卷二十五，66(马穆德卡辛在征服一个盛行佛教的国家之后向Hajjaj提出的报告)。]”。 “…命令剥夺回教徒以外任何人在喀什米尔的居住权…很多婆罗门不放弃自己的宗教和国家，宁愿服毒自尽；有些离开家乡迁居国外，只有少数几个人当了回教徒逃过驱逐的灾难。在婆罗门迁走之后奚康达(Sikandar)命令撤毁喀什米尔的一切庙宇…在奚康达其它德政的制度之中有一个卖酒的禁令[
(p．508.1)Firishta，马姜达所引，前书卷六P.379。]…”。 “他突然袭击没有觉察的叛乱者，把他们一起俘虏，数目有一万二千人——男人、妇女和小孩——全部诉之以利剑。他们所有河谷地区和碉堡都被搜查清扫了，获得无数战利品。必须感谢上帝为此次伊斯兰的胜利[
(p．508.2)伊略特前书卷十六P.141。]！” “阿米尔(Amir)出发向兰汗(Lamghan)前进，那是一座着名的势力强大资财丰富的城市。他征服了它，放火烧掉近郊许多异教徒居住区域，废毁了偶像庙宇，于其中建立伊斯兰教。他再向前进军，攻下了许多城市，杀死那些肮脏的坏种，毁灭了偶像崇拜者，满足了穆斯林的贪欲。在到处巡游，杀戮了无数人民之后，他和他的朋友们在查点抢到财产的价值时手都变凉了。在完成他的征服后，他发表为伊斯兰取得胜利的经过报告，每个人，大的，小的，同心一德为这次成功而欢跃，并且感谢上帝[
(p．508.3)同上卷五18 f．。]。”

这些从穆斯林原始材料得来的例子，足够说明受到七世纪在阿拉伯出现的这个新宗教鼓舞的帝王们的政策。佛教历史学家多罗那它解释这次反佛教或反莫伦遮(Mleccha，阿拉伯语“野蛮”)宗教事件是摩罗(死神魔王)造成的，他将帝王们引入迷途(尤其是土耳其国王)。几乎用不着强调旧宗教在穆斯林统治或长或短的每个国家中实际被铲除的彻底性[
(p．508.4)比较《时轮经》I.26。]。
虽然印度从来也没有完全被征服，广大地区仍然在印度人的统治下，可是几乎没有哪一部分未遭到在某个时期穆斯林的侵略或袭击者的蹂躏，在较辽远地区今天还存在的庙宇差不多全都带有那些人造成的伤痕，他们缺少时间无法摧毁，就加以破坏。既然通常穆斯林语的“偶像”一字(but或budd)实际是从梵文(或布拉克里特语)的buddha(佛陀)挪过来的，我们可以想象得到这些佛陀的破坏者在他们的宗教战役中一定特别细心搜寻和摧毁佛教的机构。

我们没篇幅详谈穆斯林战争的细节。七世纪波斯灭亡之后，阿拉伯的征服者联合波斯帝国边境的土耳其游牧民族，他们很乐意接受反对共同敌人那么成功的游牧民族伙伴的教导。大部分的中央亚细亚，当时最盛的是佛教，但也是一个多宗教的地域，遭到阿拉伯人的蹂躏而伊斯兰化了，而在伊朗他们前进到达当时由印度漕矩吒(Jàguda，近代的康达哈Kandahar，但首都在迦贾尼Gajani，耶达婆Yàdava王朝所建)王朝所统治的最西部国家，约在公元650年他们在那里受到阻挡。八世纪初阿拉伯人从陆路和海上进攻信度(Sindhu)，逐渐征服了它。从这个基地出发更深入地袭击印度内地，在该世纪后期他们摧毁伐腊毗(Valabhi)，连同它的大学(伐腊毗寺)，可是后来遇到拉其普特(Rajput)统治者(尤其是守卫王Pratihàras)的顽强抵抗，如是限制在信度境内。许多西方佛教比丘现在都到波罗帝国来避难。土耳其人现在成了亚洲伊斯兰的先锋队。他们反复攻打漕矩吒，因为它阻断了通往神话般富庶的印度，在将近九世纪末完全征服了它(耶达婆家族退到罗悦桑Ràjasthan，在罗悦桑的札沙米尔Jaisalmir才能自己站住脚)。耶达婆的旧都迦贾尼然后变成了土耳其人进一步向犍陀罗帝国采取行动的基地。犍陀罗包括迦毕试(Kapisa)或巨跋(Kubhà，现在的喀布尔)从前为遮西斯或刹帝利耶(Sàhis or
Ksatriyas)王朝统治过，但在九世纪中期被另一个遮西斯王朝统治，他们属于婆罗门种姓，篡夺了王位，后来建立一个大帝国。他们能够抵御土耳其人又经一百年，然后一个土耳其新王朝(雅米Yaminis)在迦贾尼成立了，对犍陀罗发动一场最决定性的战争。这次战争很长久，对于印度是空前的苦难：当时的印度作家谈到“土耳其战争”是一种新式的战争，完全不同于印度贵族之间武士的交锋。印度是为了挽救她的文化免于毁灭而战斗。在十世纪末和十一世纪初的一系列战役中，遮西斯人逐渐被迫后退，穿过了迦毕试和犍陀罗的山谷。到1020年他们丧失了一切，这个族姓的最后残存者流亡到迦湿弥罗或摩腊婆(Màlava)的波罗摩罗拉吉普特(Paramàra Ràjput)王国。土耳其的领袖(上面提到的马穆德苏丹)然后进攻守卫王的领土，他很幸运地碰到这些地方由于封建领主声称脱离帝国而独立，正处于混乱状态中。马穆德连年四处袭击，无远不至，堆积无数战利品，与数不清的奴隶，此外还摧毁了千万庙宇(那种地方一般都给他提供很多金银珠宝)。孔雀城被虏掠了(如此节开始所述)，而在守卫王的主力部队溃败之后，首都羯若

鞠阇(Kànyakubja)被抢劫一空。据说在那里毁了一万座寺庙，和其中的雕刻品，未逃走的任何人都被杀死。最后马穆德受挫于三陀掘耶朝(Candràtreya)的明持王(Vidyàdhara)，被迫退却，但是他能保住前遮西朝的领土，包括旁遮普，而且并吞信度到他的帝国里。一个广大的土耳其帝国就这样建立于印度。此后一百五十年，在土耳其人和印度的各种邦国之间发生一系列战争，但没有产生更多的变化。最值得注意的是印度邦国仍然众多而分散：没有哪个能够达到掌握帝国霸权凌驾于其它邦国之上。

在1173年一个名为穆罕默德的统治者从中央亚细亚来推翻了雅米尼王朝。1178年他进攻古贾拉特，但遭到惨败，丧失了大部分军队。那似乎是分裂的印度人已经没有什么要害怕土耳其的，既然一个小王国能够击溃他们。一个正在兴起的拉其普特的国家，遮呵摩纳人(Càhamàn-as)，专心从事战争，攻打此时正在企图从羯若鞠阇发挥帝国霸权的古哈达婆罗王朝，同时还攻打古贾拉特和三陀掘耶王朝，虽然他们都是土耳其人的邻居。他们在1190—1年确实击败了土耳其人，收复了部分的旁遮普，很有信心建立一个伟大帝国，但是穆罕默德于1192年在迦贾尼征集了一批新军队，作出无比的努力。过分自信的遮呵摩纳入被更加谨慎的策略打败了，被驱回他们的首都(阿贾耶弥卢山Ajayameru，阿吉米尔Ajmere)，让横跨北印度平原通向东方的大道畅通无阻。第二年穆罕默德派遣一位大将攻打古哈达婆罗王国，婆罗纳塞(江绕城)和羯若鞠阇城都在它的范围之内。他胜利了，江绕城被劫掠，据说有一千座僧寺被毁，在它们的旧址建立清真寺。越过江绕城是一片从前波罗王朝统治的土地，但是波罗王朝于1162年已经被它的封建诸侯舍那人(Scnas)推翻了，此后这个帝国瓦解为许多小王国。舍那人并未建成强大国家。十三世纪初出现什么情况是不清楚的，但是多罗那它说，自在天(isvara，即上帝，湿婆天或毗纽天)的崇拜者，也许即指舍那人，并不反对土耳其人，而后者策划联合一些小的封建君王以便向东方伸展霸权。土耳其人的资料似乎证实了这一点，它保有由一个冒险家土耳其的巴哈退尔(Bakhtyar)队长率领一小股骑兵并吞比哈尔和孟加拉国的记载。过去波罗帝国的一些伟大的学府几乎突然意外地遭受大屠杀和焚毁。郁丹陀普罗大学做了土耳其人的基地，军队从那里出发经常突袭几英里外的那烂陀寺，杀人放火，虽然他们不能摧毁这座宏伟的墙壁厚实的学院和庙宇(他们显然对付图书馆的建筑物较成功较彻底)。类似的袭击队也派遣出去毁灭其它大学[
(p．511)例如袭击金刚沙那寺(在菩提伽耶)。西藏目击者所描述，参看桑迪雅纳文章。JBORS XXIII，Part
I．p.18。]。连同大学一道，极大部分的印度文化遗产，世俗的和佛教的，同样地永远消灭了。巴哈退尔于1206年率领大批部队向东挺进，策划一次大战征服迦摩楼波(阿沙姆邦)，西藏，和西藏再过去的土耳其人地区。在迦摩楼波他的军队打得大败，实际是被消灭了，他自己在溃逃中被杀。横跨北印度的军事走廊仍然保持着，很多穆斯林移民涌进这个地区，特别是蒙古人十三世纪的征服中驱逐他们南迁东徙之后。土耳其人企图从这个基地逐渐并吞全印度，在十四世纪达到最远的南方，与锡兰遥对，但是印度的抵抗到1336年已经发展得与土耳其人的宗教狂热力量相等，以维吉耶那加罗(Vijayanagara)邦国为基础，在南方建立了一个统一的印度帝国，巩固了它的地盘，虽然不能将土耳其人从北印度驱逐出去。

根据多罗那它所说，大多数佛教难民逃往东南亚(经过缅甸)，有许多去西藏，有些到南印度(羯陵迦，直到十六世纪仍然独立，和维吉耶那加罗，及其它地点)。少数比丘有一段时期在遭了劫的大学附近留恋不去。例如一位西藏旅客于1235年访问那烂陀寺，发现一个老迈比丘在废墟里教授七十名学生梵文文法。只一两个比丘有书籍(那一定是土耳其人梵烧图书馆之前他们随身携带逃走的)。甚至当这个旅行者在那里的时候，土耳其人又从郁丹陀普罗寺出来袭击，目的大概是为了屠杀那些固执留居的僧人，也许是为了搜索废墟，希望发现埋藏的财宝。比丘们得到郁丹陀普罗寺送信人的警告，撤退到安全地点。三百土耳其军队扫荡废墟，然后又回到他们的基地，此后有些僧人又回到被烧光了的大学。这位西藏香客发现没有一本他希望得到的书了，如是到处漫游[
(p．512)都特在他的《印度佛教僧侣和寺院》，中根据卢利契的《法主传》转述。]。多罗那它记载甚至在此事之后赓续有四位法师照样做上面讲到的那位古老的罗喉罗室利跋陀罗比丘(Ràhulasribhadra)的工作。然而当上耳其人统治摩揭陀的时候，没有希望恢复佛教的学问。佛教身体的心脏已经被摧毁了。

当印度教开始受挫折之后，逐渐加强有效的抵抗，恢复自己的元气，直至印度从穆斯林统治下解放出来，为什么佛教始终屈服于伊斯兰征服者而无任何抵抗，这是一件多少值得深思的事情。佛教永远是一种和平的哲学和宗教，就和平一词的一切意义来说都是如此。当它遇着一个“圣战”的宗教，供给热心的信徒丰富的抢劫的报酬，不是犯罪，反而是美德，中亚和西北印度的佛教徒显然找不到充足的具有战斗精神的士兵来保卫自己。非暴力的教义一定也有某些影响[
(p．513)例如《俱舍论》IV72：如果战争、猎狩、攻城堡，许多人纠集起来一窝蜂冲出去，目的就为了杀人。人人都得杀人害命；谁又是生来的喜欢杀人害命呢？——在军队等等中间，因为有着这个相同的目的，大家都像是那种行为的代理人(72)...事实上他们互相激励煽动。如果某个入被强迫带去当了兵，他也就被授与了那种任务。除非他下定决心：即使为了保自己的命，我也不杀害一个有情众生。]。从前佛教在野蛮民族(着名的是贵霜人)中间传播，教化从事侵略破坏的人民，以反抗军国主义侵略破坏的势力。但是这批新野蛮人是不同的。他们对被征服民族的思想不开门，进不去，因为他们有自己的宗教，它正适合为征服侵略的目的效劳，为它提供思想意识上的合理化和鼓励。贵霜人明白佛教是促进人民团结以巩固一个广大帝国的好方法。土耳其人并不关心巩固事业(直至亚格伯，十六世纪末)，只知道扩张，积集更多劫掠的财富和奴隶。佛教认为他们整个的生活方式是罪恶，而伊斯兰教鼓励它，以上帝的命令赞扬它。这真正的是佛教的克星，它挑起一切佛教道德原则所反对的强烈的贪欲感情(参看第六章)。这里是残暴、抢劫、强奸和破坏艺术品。土耳其人选取的是暴力的道路，毁灭印度文化把全印度都夺过去。

印度教比佛教更有弹性。它差不多是无所不可的。在印度许多地方当土耳其侵略的时候，它比佛教更强大，尤其在南方，正是那些地方抵抗伊斯兰教更有效果。时常有人认为婆罗门教，尤其是毗湿奴派和湿婆派在印度人民大众中在公元后第一个一千年内慢慢地对佛教占优势了。与佛教所鼓吹的无阶级社会和民主制度相反，印度教与中世纪封建主义潮流很调和，主张社会等级制度：人们将自己付托给他们的首领，他们地上的君主，而一切人最终托付他们的灵魂于上帝。即使在佛教里有神论的倾向也观察得出来，即使它实际只是外表的形象，一种不了义的表现。然而湿婆天显然有个明白的优点胜过在空性中归于消失的模糊的嘿金刚(Hevajra)。那时在印度广大地区，印度教以其多种形式到十二世纪已经是比佛教更风行得多的宗教。再说佛教在那个时期在更大程度上太哲学化了，确实可以说是学院式传统。它的传统的中心当时是在各大学里，而不在人民大众之中。当这些大学被毁，它的传统力量也就破灭了。群众不容易懂得深奥的哲学，可能看不出，比方说，它与湿婆教派是大不相同的，他们以他们的邻居们崇拜黑天(Krs?a)和毗湿奴教派诸圣人同样的单纯忠诚来崇拜佛陀和诸菩萨。假使缺少博学比丘的指导，居士佛教就会混合于印度教多姿多采生动活泼的地方性崇拜。确实有些关于印度教大哲学家如商羯罗(Saükara)和鸠摩利罗(Kumarila)的印度教传奇故事说他们在辩论中击败了佛教哲学家，如是印度教大流行。而佛教方面也有相反的故事说法称挫败了商羯罗和鸠摩利罗。历史实际似乎支持佛教的声明，因为法称得势稍晚于那两位哲学家，在他的着作中破斥他们的观点，建立了一个高度成功的学派来继续哲学研究上他的路线。事实上无论法称或两位吠陀哲学家，他们各自专门研究幻妄问题和古代抽象的礼仪，谁也没有对一般老百姓发生丝毫影响。印度教对于人民群众说起来即是毗湿奴教派和湿婆教派，而不是吠陀教，而毗湿奴派和湿婆派哲学家强烈批评商羯罗的无神论吠檀多和吠陀仪礼。

印度教的力量并未表现于反佛教中，而表现在佛教已被扫除了的地方对伊斯兰教的成功反抗之中。印度教的战士随时准备作战，了解这是他的职责，死于战斗是至上光荣(引他直接到天堂乃是尽职的报酬)。传奇故事围绕着英雄人物而发展，他们死于战斗，为了保卫印度，为了维持她的古代传统。一种人民语言的英雄主义通俗文学支持坚决斗争的理想，为了公平正义，保卫印度文化，反对无情野蛮、屠杀的恐怖和专横残暴。结果印度精神抬头了。当古代学术自由和容忍精神恢复的时候，印度文化的复兴才有可能。

迦湿弥罗(罽宾)在十四世纪堕入穆斯林统治之下，导致十五世纪初奚康达(前面提过)的残酷迫害(包括焚书)，佛教似乎并未生存到那个时候，除了拉达克(Ladakh)仍然盛行佛教(但是像佛教继续存在下来的所有喜马拉雅国家一样，都处于强有力的西藏佛教的支配影响之下，而长久以来忽视梵典研究)。

多罗那它记载有些摩揭陀难民流亡南方，提到羯陵伽、古贾拉特、罗悦桑、维吉耶那伽罗(可是维地亚那伽罗刚在1336年成立)与其它地点。古贾拉特和中印度大约在1300年崩亡，羯陵伽和维吉耶那伽罗城亡于十六世纪[
(p．515)照多罗那它所说(256f．)缪干陀提婆（奥理沙或羯陵伽最后的国王，于1568或1570年被土耳其阿克巴推翻)支持佛教，建立佛殿，多少传播了佛法。]
(虽然后者夷为平地，可是穆斯林部队又退却了，仅使南方的帝国稍许缩小了疆域，但它的中央权威削弱了，权力落入各省总督之手)。到此时留在战争摧残了的南方佛教徒似乎都迁到锡兰去了。

土耳其人即使在北印度的伊斯兰化也没有完全成功。印度太广大了，人口太众多了，地理上太分隔了，土耳其人的领土往往被独立的或暂时投降的印度王国所抱围着。尤为重要的是古印度精神从来也未屈服，即使在长期被征服的区域，它还保存活力，凭藉的是方言土语通俗文学(多数是关于毗湿奴神的活动)，大都是在独立的君王们(罗悦桑、羯陵伽、提罗钵克提Tirabhukti等地)赞助之下编撰的，然后流通传播于土耳其人的地区。在十六世纪绝大多数印度人还是印度教徒。亚格巴扩展他的帝国囊括了大部分印度之后，认识了这一点，如是发展一种新政策，实际是违反伊斯兰教的印度化的政策。他承认宗教容忍，由此巩固了他的帝国，得到拉其普特的一支地方部队补充他的军队(为了对抗波斯的沙哈王Shah，后者要求对他的宗主统治权)。然而他因此惹恼了朝庭的正统穆斯林。在他死后宗教容忍终止了，旧的迫害又重新开始，破坏印度教的庙宇和学校，重新向印度教徒征收宗教税。此事引起广泛的叛乱，在叛乱中摩罗塔人(Marà?has)逐渐掌握了领导权。于1674年西瓦吉(sivàji)宣布为摩罗塔国王，他的几位继承者发展成为占领大部分南印度的一个帝国，然后着手解放北印度。在十八世纪上半期他们使恒河以南绝大部分印度归于他的统治，从1750年起占领了土耳其人的首都德里，成了亚格巴后裔的保护人。我们用不着叙述后来摩罗塔人内部分裂的复杂情况，以及在十九世纪所建立的是一个英国人的，而不是摩罗塔人的帝国。对于我们有决定性意义的一点是土耳其势力和穆斯林的统治崩溃了，摩罗塔人再度在极大部分的印度建立起宗教容忍，英国人在更广大的面积上继续这一摩罗塔政策。不仅让佛教徒往印度私人进香朝拜成为可能，而且开始恢复菩提迦耶，波罗奈，和其它敬仰的中心，而且再度在当地为比丘们修建迦兰僧寺。

结　论

阿拉伯和土耳其人征服的影响是毁灭了大多数主要中心仍然在摩揭陀和北印度的早期佛教部派。只有一家继续生存而且繁荣发达，那就是上座部，它的主要中心在南印尤其是在锡兰，强大的分支遍布东南亚。在中国和从中国传去佛教的那些国家中，早期部派已经被大乘(尤其是唯识宗)完全压倒了(除了某些阿毗达摩经典的经院式研究，以及使用毗奈耶作为纪律基础：所以经量部、一切有部、多闻部和法藏部，以不完全的微弱的形式继续存在下去)。在西藏和西藏佛教传播的那些国家，早期部派甚至更遭忽视，因为它们似乎从来也没有生根落脚为人接受(也是除

了经量部和一切有部的经院式科目，以及例如根本一切有部的寺院纪律)。大乘宗派比较幸运，广泛分布于东南亚，但当上座部继续它的印度传统，保留印度语言(比丘们继续用它写作)的时候，大乘几乎到处采用汉语或藏文当作正宗学院语言，如是越来越要依靠他们原始材料的翻译本。只在尼泊尔，印度的大乘，整体代表十二世纪中观金刚乘与西藏佛教的综合体，在一个有限的僻远地区，一直继续着，未严重中断过，直到今天。可是尼泊尔的佛教徒越来越向往西藏那个佛教堡垒，以寻求力量和指导。他们逐渐忽视印度经典，派遣学生往西藏接受训练。结果这里的印度传统也没有原封未动的保存下来，许多经典由于无人重抄而遗失了，虽然在这里我们关于梵文佛教文献的主要收集品还存在着；西藏的译本成为标准。如是在穆斯林渗透所不及的边疆地区逃脱了毁灭的佛教结果只是上座部和西藏的中观派—金刚乘。

在穆斯林统治下有些佛教传统在平民社会继续存在一段时期，虽然僧伽团体已经连根拔除了，没有留下一个有能力的导师来指导他们。较通俗化的金刚乘传统，常被称作自然主义(Sahajiya，沙诃企耶)传统，在摩揭陀、孟加拉国和奥理萨还继续了一个时期，靠的是讫瑟吒遮利耶和他人的诗歌基础。它逐渐表现得同化于大体相似的毗湿奴教派的黑天崇拜传统，后者在中世纪后期也发展了一种自然主义的方面，手法与后期金刚乘非常相像。部分的金刚乘混合于湿婆教的秘密传统(特别是所谓愿力Nàth崇拜，它采取了几种佛教的神通成就siddhas)，即使只在名义上。至少吸收了佛教民间传统的是所谓“达摩”(Dharma)崇拜，初期在奥理萨(那里佛教和它有组织的僧团生存较久，直到十六世纪被征服为止)，它曾经继续遵守佛教节日。“达摩”在这里就是“空”，但有时又等同于太阳和毗湿奴神，较少的时候同于其它神。使用曼陀罗，可比于《如意轮总持经》和其它密宗经典的曼陀罗。然而这种崇拜并未保存古老经典。

十二世纪在锡兰的普拉斯提那伽罗(Pulastinagara，当时首都)举行大会的结果，无畏山寺部(Abhaygirivasins，即法喜部Dharma-rucis，音译昙摩流支)和胜林寺部(Jetavaniyas，或沙迦梨耶部Sàga1iyas)和解了，都重新归入上座部。勇臂王一世(Paràkramabàhu I)是大檀越，主持这次大会，这似乎是唯一有记载的分裂和解的实例，而他的功劳被上座部历史家拿来与伟大的阿育王相比拟。相似的过程似乎也曾出现在南印度(Cola，科拉)和东南亚，结果团结成到处只有一个上座部(除了缅甸，那里的佛教徒追随中国佛教)，其它宗派归于消失(包括大乘)。那样的统一与在喜马拉雅山地区的中观派一金刚乘的统一过程是平行的，也许反映了当土耳其人征服和毁灭那么多旧中心地时佛教作为一个整体的软弱性。不同宗派的印度比丘，无论到了哪个国家，显然会投身托命于那里已经成立的佛教宗派。

在印度恢复佛教的工作于十九世纪开始生效，廿世纪获得很大势头。锡兰的佛教徒(因此是上座部)可能发挥了带头作用，特别是修建新寺院的经济方面，例如在那烂陀(它本来已经再次成为一个学院，现在也许再度成为大学)，在鹿野苑，(即古波罗奈或江绕城)，和在香至(制多山寺，古上座部中心)。泰国的佛教徒也不落后，而西藏人本来是近邻，提供最多数香客队伍。圣哈勒(即锡兰)使团宣称再次在印度传播佛法相当成功，但是这也许言之过早，可是考虑印度今天佛教的前途也超出了本书的范围。印度今天重新要求它的古代遗产，包括佛教遗产的权利，与佛教徒传播他们的教义的任何努力毫不相干，也与吸引着刚从长期封建等级制度下面冒出来的这种社会中享受不到应有权利的人们的佛教政治问题完全无涉。印度政府(尤其是古摩揭陀的比哈尔邦政府)再度给与佛教学术一些支持，而佛教经院传统正要再度成为印度大学人道主义的主要部分。同时这也只是世界范围佛教研究复活的一部分。

佛教教义，尤其是它的反暴力的社会纲领，和他对自由(解脱)问题的探寻，始终与人性问题是互相关联的。它在几个世纪以前被扫出了印度，因为它对伊斯兰教的残暴作不出直接的回答。死神战胜了自由。然而这是因为在西方和中亚有一批人势力足够强大，可以将他们的意志强加于邻居，选择了暴力、战争和抢劫的道路，而尊之为宗教。佛教的理想，由于不完全清楚的原故，在当时不能引起广泛的接受，它发展到新民族中去，这就保卫和传播了印度文化，特别是贵霜朝侵略时期(虽然在这样黑暗的时代它也到达了蒙古)。今天我们生活在一个很不相同的世界。已经最后变成行不通的是暴力，而不是反暴力。它的同伙正在被迫很不乐意的看到，如果像从前所追求的那样的战争，将会带来的不只是少数有妨害或不重要的人们的死亡，而是全人类的毁灭，包括他们自己。可能给一个征服者带来的战利品将会在试图夺取它的过程中被毁灭。认识暴力行不通的性质不是别的，不过就是认识佛教关于初期社会的原则(参看前168，170页)。研究自由问题自然依赖人类社会享有和平与安全(像我们也曾在前面175等页所看到的)，而不是在军国主义和虚伪宣传的混乱情况中和平安全正在被消灭的时候。在暴力和军国主义所主宰的社会里，像自由等名词，极大多数人民觉得有吸引力，被贬损得变成绝对相反的意义，被用来动员人民去干暴力事业。这只有掩盖真理，隐蔽事实，滥用名词才有可能。真理、非暴力、自由、容忍、及其它原则是不可分割的。如果我们丧失一个，就丧失一切。在这本书里检查过的佛法教义显示“善”的所有这些方面的交互一致和统一性非常清楚了。

佛法是不是人类痛苦问题的解答，不是本书研究的目的。我们在这里只打算在教义理论上如其经文所限定的确定佛法是什么，由此奠定关于它的事实材料，作为估价或运用的先决条件。特别是我们企图发现佛教照纪元前五世纪佛陀说法的严格意义说本来是怎样的，然后将他种印度佛教置于与它的关系之中。如果读者感到这本书很不完全，甚至关于教义方面也是如此，作者至少在表现佛教，尤其是所有各种佛教很不简单这一方面已经成功了(参阅前108页)。同时他希望已经表明：它的原则不是模糊的神秘的。他从现在能得到的早期三藏中，根据关于什么是最本质的证据，选取了一部分论点。这不过是沧海数滴，但我们听说其味不殊——那就是自由之味。

译后记

这本书的原着第一版于1971年问世之后，在国际学术界受到重视和好评，认为它的优点是取材精当，叙述简要，对印度佛教史有些独到的见解。也有个别西方佛教学界学者认为此书水平一般，对作者对佛教所持客观立场不满意。他们出于宗教偏见，这也是可以理解的。中国社会科学院几个有关的研究所，和我国着名专家季羡林先生都建议商务印书书馆出版此书的汉译本。译者不揣冒昧，承担译事。然年老业务荒疏，在移译过程中遇见不少问题，幸得黄心川先生、武维琴先生和罗炤同志费神审阅稿件，多方指导，并帮助解决梵文词典等工具书的问题。任继愈先生抽暇校阅译稿，原着不清楚的地方还设法向原着作者询问究竟，对译文及关于藏传佛教与因明部分提出过改进意见，并为撰写译本序言。以上诸位先生对译者帮助很大，感荷实深，谨此志谢！

任先生序中对原书评价，高瞻远瞩，极富于指导意义，论及原着的优缺点，也非常公允。谈到译文部分，虽意在鼓励，而受之有愧。译者专业水平有限，语文素养也欠缺。唯努力做到如实表述，以期不失原着本意，事实上有许多地方恐怕还没有真的做到这一层。译文错误悖谬之处一定不少，敬希读者不吝指正。

译者

一九八四年元月

缩略语

A Atthakatha：巴利文注释。

A Anguttara：巴利文增支部或增支部。A代表两种意义，在巴利文学者中已经神圣化了，就上下文看去不会混淆，例AA表示巴利文增支部注。

AAA Abhisamayalankaraloka：(《现观庄严论注疏》，师子贤撰)，页码指Tucci版本。

Acta O《Acta Orientalia》1923，布利尔；后来，哥本哈根。

ADAWB Abhandlungen der Deuts-chen Akademie der Wissenschaf-ten zu Berlin。

AK Abhidharmakosa(《俱舍论》)，参看书目经量部。

AMG Annales du Musee Guimet。

Ap Apadgna(《证喻经》)；参看书目小阿含。

B 本书参考书目。

BB Bibliotheca Buddhica：苏联科学院及其前身的《佛教文库》。

BD Book of the Discipline：Horner的上座部毗奈耶英译本。

BEFEO Bulletin de l'Ecole fran-caise d'Extreme-Orient。

BI Bibliotheca Indica(孟加拉亚洲学会印度文献集)

Bv Buddhavamsa(《佛种姓经》)，参看书目中上座部添附契经。

Bs Bahasrutiya(多闻部)

BSOS Bulletin of school of Orientalstudies，London(伦敦，东方研究学校公报。)

BST Buddhist Sanskrit Texts(《佛教梵文原典》)，Mithila Institute，Darbhanga。

CC The Central Concept of Budd-hism，Stcherbatsky(斯采拜斯基《佛教的中心概念》)，参看书目杂着部分。

Cp Cariyapitaka(《若用藏经》)，参看书目上座部增入契经。

D Digha(《巴利文长部》)，即长部的巴利文修订本。参看书目经藏。

DAWB Deutsche Akademie der Wissenchaften zu Berlin。

Dh Dhammapada(《法句经》)，参看书目经藏小阿含。

Dhg Dharmaguptaka(法藏部)。

Dhs Dhammasangani(《法集论》)，参看书目上座部论藏增附。

Divy Divyavadana(《天业譬喻经》)，参看书目小阿含。

DJ The Doctrine of the Jainas(《耆那教教义》)，参看书目杂着部分。

DPPN Dictionary of Pali Proper Names，Malalasekera(马拉拉的《巴利文专名词典》)，参看书目杂着。

EHBC Eeaty History of Buddhismin Ceylon，Adikaram(亚地柯兰《锡兰早期佛教史》)，参看书目杂着。

GOS Gaekwad's Oriental Series(巴洛德大学《盖瓦德东方丛书》)。

HBI Histoire du Bouddhisme In-dien，Lamotte(拉姆特《印度佛教史》)，参看书目杂着。

HDA History and Doctrines of Aji-vikas，Basham(巴沙姆《正命论者的历史与教义》)，参看书目杂着。

HOS Harvard Oriental Series(哈佛大学《哈佛东方丛书》)。

IHQ Indian Historical Quartedy(《印度历史季刊》)，加尔各达。

I-IJ Indo-Iranian Journal(《印度伊朗杂志》)，The Hague Mouton.

I-IR Indo-Iranial Reprints(《印度伊朗再版丛书》)，The Hague Mou-ton。

IKR Indian Kavya Literature(渥德尔《印度通俗文学》)，参看书目杂着。

IO Institut fur Orientforschung(of DAWB)。

It Itivuttaka(《本事经》)，参看书目小阿含。

J Jataka(《本生经》)，参看书目小阿含。

JA Joumal Asiatique(《亚洲杂志》)，巴黎亚洲学会。

JBORS Journal of the Bihar and Orissa Research Society(比哈尔奥里沙考古学会杂志》)，Patna。

JPTS Journal of the Pali Text So-ciety(《巴利文圣典会杂志》)，伦敦。

Ka Kasyapiya(饮光部)。

Kh Khuddhakapatha(《小诵》)，参看书目上座部经藏添附。

Kvu Kathavatthu(《论事》)，参看上座部论藏添附。
Lal Lalitavistara(《普曜经》)，雷夫曼版，参看书目佛教史部分。
Lo Lokottaravadin(说出世部)。
M Majjhima(中部，即巴利文修订本中部)，参看书目经藏。
MCB Me1anges Chinois et Boud-diques，1931卢芳等地。
MK Mulamadhyamakakarika(龙树的《根本中观论颂》)。
MKB Materialien zur Kunde des Buddhismus，瓦勒塞、莱比锡、海德堡，1923—32。
MPPS Mahaprajnaparamitasastra(《大智度论》)，参看书目中观派龙觉。
MPS Mahaparinirvanasrtra(《大般涅盘经》)；参看书目经藏长部。
MR Manuscript Remains of Budd-hist literature found in East Tur-kestan(《东土耳其斯坦发现的佛教文献手抄残稿》)；参看书目经藏。
Ms Mahasamghika(大众部)。
MS(S)Manuscript(s)(手抄本，手稿本)。
MS Mahasasaka(化地部)。
MSV Mulasarvastivadavinaya(《根本说一切有部毗奈耶》)，参看书目律藏。
Mu Mulasarvastivadin(根本说一切有部)。
Nd Niddesa(《唱导疏》)，参看书目上座部经藏增附。
NG Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gottingen。
OIP Outline of Indian Philosophy：(渥德尔《印度哲学史纲要》)。
PS Patisambhidamagga(《无碍道论》)，参看书目上座部经藏增附。
PTC Pali Tipitakam Concordance(伍瓦德《巴利三藏词语索引》)，参看书目杂着。
PTS Pali Text Society，London(伦敦，巴利文圣典会)。
Pv Petavatthu(《饿鬼事》)，参看书目小阿含。
RAS Royal Asiatic Society，Lon-don(皇家亚洲学会，伦敦)。
REBCS On the Relationships bet-ween Early Buddhism and other Comtemporary Systems(渥德尔《初期佛教与当时外道宗派之间的关系》)，参看书目杂着部分。
RO Roczni Orjentalistyczny，Lwow,1914。
RVS Rgvedasamhita(《梨俱吠陀本聚》)，参看书目杂着。
S Samyutta(《相应部》，即相应部巴利文修订本)，参看书目经藏。
Sa Sarvastivadin(一切有部)。
Sau Sautrantika(经置部)。
SBE Sacred Books of the East(牛津《东方圣典丛书》)，德里1962再版。
SBr Satapathabrahmana(《百道梵书》)，参看书目杂着。
SDS Sarvadarsanasamgraha(《摄一切见集论》)，参看书目杂着。
Sm Sammitiya(正量部)。
Sn Suttanipata(《经集》)，参看书目小阿含(a)。
SOR Serie Orientale Roma(意大利中东远东研究所《罗马东方丛书》)。
Sth Sthaviravadin(上座部)。
T Taisho edition(大正新修大藏经。后面数字根据Hobogirin的大正藏目录索引)；参看书目大乘三藏。
T Tika(疏，疏释，末注)。
Th Theratherigatha(《长老长老尼颂》)，参看书目小阿含。
Thag Theragitha(《长老颂》)。
Thig Therigatha(《长老尼颂》)。
TSS Trivandrum Sanskrit Series(《特里凡梵文丛刊》)，南印度特逞凡科政府版，后来克拉罗大学重印。
TSWS Tibetan Sanskrit Works Se-ties(《西藏梵文着作丛刊》)，贾稚瓦考古研究所，Patna。
Turfan吐鲁番梵文残卷参看书目杂着。
Ud Udana(《赞叹经》)，参看书目小阿含。
Vbh Vibhanga(《分别论》)，参看书目论藏。
Vin Vinaya(毗奈耶，巴利文修订本)。
Vv Vimanavatthu(《天宫事》)，参看书目小阿含。
WZKM Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes，Vierma，Holder，1886。
WZKSO Wiener Zeitschrift fur die Kunde Sud—und Ostasien，Vien-na，Wien 1957。
Yam Yamaka(《双对论》)，参看上座部论藏增附。

觉悟之路网址
http://www.dhamma.org.cn
上座部佛教群诸位贤友共同发心完成录入、校对、编辑工作，随喜他们的法布施之功德！

愿我此功德，导向诸漏尽！
愿我此功德，为证涅磐缘！
我此功德分，回向诸有情！
愿彼等一切，同得功德分！
萨度！萨度！萨度！

南无阿弥陀佛，分享给您国内外最新的无量寿经研究成果，补全缺失的理论
https://pan.baidu.com/s/1qhjM7EGFjU7ZUtA4AUmKCA
师兄，您好，分享给您学佛精品好书，建议使用电子书阅读器，保护视力，需网盘保存、下载、解压缩，欢迎流通赠阅！

传统文化、戒淫修福、中医养生等
http://pan.baidu.com/s/1kTunurP

弘扬和落实中华传统文化
http://pan.baidu.com/s/1bnhbS4Z

乾隆大藏经（龙藏）txt全-精排版
https://pan.baidu.com/s/16lPR77SvjgPBg2pHsOp2iw

分享给您国内外最新的无量寿经研究成果，补全缺失的理论
https://pan.baidu.com/s/1DmMqgmVAhZuDaDB8CxqrZw

https://pan.baidu.com/s/1NcY19feLvDZm739KrGqe5A

般若文海txt
http://pan.baidu.com/s/1xM8Ou

好听的佛号，分享给您
https://pan.baidu.com/s/1XOnbMzMfFluY1h2mlfJTsw

南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛
弘愿寺，为纯依善导大师之教、专修净土的念佛道场；寺名「弘愿」，典出善导大师《观经疏》「别意之弘愿」，意为：乘弥陀弘誓大愿力，一切众生得生净土。弘愿寺殿堂建制、本尊安奉、牌匾楹联、念诵仪规，皆完全依善导大师「五正行」为标准，唯突出一个「专」字——专净土，专念佛，专善导。
https://www.hongyuan.si/
以善导大师的净土思想为弘法理念，所有法宝均为免费结缘，免费邮寄。欢迎索请！

佛教净土宗(上面有很多TXT格式经论)
http://www.pureland-buddhism.org/

净宗讲堂 在线观看
http://www.jingzongfashi.com/

戒色义工收集整理
戒色百科全书
http://pan.baidu.com/share/link?shareid=617125&uk=2701938221

东方人生智慧珍品系列丛书（共10册）已绝版
http://pan.baidu.com/s/1tJAWi

请勿堕胎反堕胎宣传单和书籍（请转发，功德无量，利益无量）
http://pan.baidu.com/s/1ntNwL4l

排版助手软件（电脑版，可以排版TXT格式文档，优化格式错误，提升阅读体验）
https://pan.baidu.com/s/1CsLovq0G1JeztEAJuFewwg